佛教文化研究

第26號

善　導　大　師　特　集

淨土宗教學院研究所

1980

佛教文化研究 第二十六号

善導大師特集

目次

善導大師の世界……藤吉慈海一
善導大師とその時代……山崎宏一七
善導教学における頓教攷……斎藤晃道二九
道綽・迦才・善導の往生思想……稲岡了順四一
——特に仏身仏土説を中心に——
中国浄土教祖師の凡夫観……小林尚英五五
——特に『観経』下下品の解釈を中心に——
法然上人における善導教学の受容とその展開……校閲者 藤堂恭俊
——とくに『法事讃』『観念法門』の受容と
その展開に関する基礎資料について——　担当者 永井隆正 石和明成六七
親鸞の著作にみられる善導疏讃文……幡谷明八三
編集後記

善導大師の世界

藤吉慈海

はしがき
一、その人生の一断面
二、その信仰の世界
三、その活動の一端
むすび

はしがき

「弥陀の化身」と仰がれた善導大師（六一三―六八一）の生涯とその宗教的世界につき、主観的な観察ではあるが、思いのままに所見を述べて見たいと思う。善導大師の宗教的境涯に対する共感をどれだけ文字によって表現しうるかと思ったからである。もとより十分なものではなく、浅薄な所感にすぎないと思うが、善導大師の生涯とその宗教的境涯を私なりに考えて見たいと思ったからである。さきに「善導教学の現代的意義」という拙文を発表したが、(1) そこでは十分に触れ得なかったことを、ここに改めて考えてみたいと思う。

実際はもとよりスケッチ風の論文になるかと思うが、そのような切り方もあってよいと思うし、その切り口に血のかよった断面が見られるなら、それもよいと思うからである。一人の人間の皮肉と骨髄にせまるには、ともかく、これを切って見るより外に方法はない。切って見てその骨髄に刀があたった時、その真価に触れることができるであろう。切り口の鋭さによって鮮血の噴出を見、その生命の躍動にふれうるでもあろうが、刃こぼれのした鈍刀で先ずは善導大師その人の肉体を切って見たいと思う。どんな血が流出するか、興味ぶかいことである。おそらく骨髄に達することはできぬであろう。

一、その人生の一断面

善導大師出家の動機は一体何か。千三百年たった今日、これを究明することはいささか困難である。ともあれ、現在の山東省臨淄県、朱氏の家に生まれた善導は、隋の大業九年（六一三）というから、中国を統一した隋代も末の頃で、煬帝が殺されたのは、それから六年目のことである。わが国では聖徳太子が活躍された頃で、太子は善導大師が十歳のときになくなられていられる。太子の妃らが、これを悲しみ浄

土教にも関係深い天寿国繡帳をつくられたことはあまりにも有名である。善導大師は十一歳の頃、近くの諸城県の明勝法師について出家し、そこで維摩経や法華経などを学んだと言われる。したがって十一歳の少年の出家の動機が何であったかはっきりしないが、隋末動乱の時代、寺院に入って仏道を学ぶということは、十代の少年にとって、道を求めるというよりむしろ安全な生き方を選んだと見るべきかも知れない。この間に維摩経や法華経などを学んだというが、少年期の雛僧に大乗の深遠な教理がよく理解されたとは思えない。しかし仏教のもつ真理が少年の心をとらえたであろうことは推測される。果して大師は十四歳の頃、各地に法を求め、師をたずねて求道の遍歴をかさねたようである。多感な青少年期に仏法に触れ、霊性的なものを感得し、自ら菩提心というか道を求める心をおこし、諸師遍参の旅を続けたであろうとも思われる。したがって、真の出家の動機というのは、このころ次第に堅まったと見るべきではあるまいか。善導十四歳の時、道仏二教の間に論争があり、沙汰の詔が出されているから、資格のない僧たちは還俗させられたに違いない。その三年前には三論宗の学僧吉蔵が七十五歳で示寂し、日本からの留学生慧日らが帰国している。わが国では有名な法隆寺の釈迦三尊像が造立され、大唐国のみならず、わが国にも仏陀の光明がようやく鮮かさを増して来た時代である。貞観四年十八歳になった青年僧善導は、ある時、極楽の荘厳を描いた浄土変相図を見て感動し、浄土願生の思いを深くしたと言われている。これは本人にとって宗教上の重大な回心と見られるが、十八歳の青年がまだ正式に具足戒を受けていないのに、極楽浄土へ往生したいとの願いを強くしたということは、余程の宗教的境涯の人でないとできないことである。『維摩経』や『法華経』は大乗仏教の粋をあらわしてはいるが、未来の浄土への往生を積極的にすすめてはいない。むしろ唯心の浄土己心の弥陀を説くのが維摩経の教えである。そのような教えに満足せずして西方の浄土への往生を願ったということは、青年期に入った善導に罪業の意識が強く、「その心の浄きにしたがって仏土浄し」というような維摩経の教えには共感できなかったかと思われる。貞観六年二〇歳に達した善導は具足戒を受けて比丘となったが、ある時、妙開律師といっしょに『観無量寿経』を読んで大いに感激したといわれるが、これはこの経に説かれる教えが、維摩経と違って罪悪生死の凡夫の救われる道を説く慈悲の教えであったからであろう。この経のヒロイン韋提希の苦悩とその救いは青年僧善導の心を深くとらえたに違いない。

貞観九年（六三五）二三歳の時、相部律宗の法励は七六歳で示寂し、太秦国阿羅本はキリスト教の一派である景教を長安の人びとに伝えている。大唐長安の都は人口百万を数え、当時、世界最大の都市で、東西の文物交流する国際的な都市となっていた。この頃、山西省太原の西南にある汾州石壁山玄中寺に、有名な浄土教の僧、道綽禅師がいられ、善導はその教えを慕って太原に赴き、九品道場で説かれる『観無量寿経』の講説を拝聴している。ここで善導の浄土教への帰依は決定的なものとなったと思われる。この頃、唐の太宗も太原に行幸し、玄中寺に道綽禅師をたずね、文徳皇后のために病気平癒の祈願をしている。

師道綽禅師の下に五年間の修道生活をおえた善導は、貞観一四年（六四〇）二八才の時、再び長安の南にある終南山悟真寺に入り、ひたすら厳粛な戒律と念仏の実践をしている。この年、華厳宗の初祖、杜順が八四歳で示寂し、日本から来ていた留学生高向玄理、南淵請安らが日本へ帰っている。善導大師は二八歳まさに壮年期に入り、東晋時代、百余人の同志と共に白蓮社を創設して、結社念仏をはじめた白蓮社慧遠の行跡を慕って遠く南の方、廬山におもむいたともいわれている。しかしいわば隠逸的な知識人のみの結社念仏には加担しなかった。それは一般の民衆を疎外する風潮があったからであろう。それのみならず、慧遠の念仏は般舟三昧の念仏で、民衆には相応しくなかったからではあるまいか。(2)

ともあれ終南山にあった善導は、長安の都へ出かけて光明寺、慈恩寺、実際寺などで、さかんな教化活動をしている。すなわち『阿弥陀経』を書写して信者に与え、その数は十万巻に及んだという。この熱烈な教化によって多くの人びとの帰依を受け、中には捨身往生（自殺）をとげる人も出たと、同時代の僧道宣律師は『続高僧伝』の中に伝えているから、この事は今日の人には異常に思われるが、事実であったに違いない。

貞観一九年（六四五）三十三歳になった善導は、道綽禅師が玄中寺で八四歳の高令で遷化せられたことを聞く。そしてこの年、玄奘三蔵がインドから帰国して、『大唐西域記』を著わし、長安の都は宗教的にも国際都市らしい活気を呈する。この年日本では大化改新がおこなわれ、政治的な変革とともに文化的な胎動が感ぜられる。貞観二二年（六四八）三六歳になった善導大師は大慈恩寺の落慶法要に五〇人の大徳と共に迎えられ、しばらく大慈恩寺にもとどまったが、この大慈恩寺こそは、当時皇太子であった高宗が、母の文徳皇后の冥福を祈って長安の都に建立した大寺である。この寺の西北に翻経院が創設され、玄奘三蔵の翻訳事業が本格的になされるようになった。このありさまを目撃されたであろう善導大師もまた、みずから浄土の変相図を三百余枚も描いて人びとに与え、教化につとめていられる。

貞観二三年（六四九）『浄土論』を著わした高僧、迦歳が示寂し、永徽二年（六五一）には禅宗の四祖道信（五八〇―六五一）が七二歳で示寂している。道信は廬山大林寺に留まること十年、その後蘄州双峰山に移ったが、東山法門の初祖として五〇〇人の門下を持った。その示寂は善導大師三九歳の時のことである。五祖弘忍（六四二―七一六）の下、中国禅宗史は一つのクライマックスを迎える。すなわち六祖慧能（六三八―七一三）や神秀（六〇六―七〇六）が活躍したのも、ほぼ同時代で、神秀は慧能より三〇歳余り年長である。南頓北漸といわれるように、神秀が北方の長安・洛陽附近で布教し、漸修主義であったのに対し、慧能の禅は南方にひろまり、頓悟主義であった。慧能の禅が南宗禅として後世発展したのは、その法系にすぐれた人材を得たことにもよるが、北宗禅に比してより中国的性格をもっていたからと思われる。慧能は神秀の推挙で則天武后に召されたこともあったから、神秀が慧能の伝法を誹謗したというのは後世のつくり話のようである。

一方、わが国では一つのあまり知られていない事件がおこっている。戦前の皇国史観の教育をうけた人びとにはショッキングな事件である。

すなわち六六三年（天智天皇二）日本の水軍が唐の水軍と白村江に戦って大敗している。善導大師五一歳の時である。白村江というのは韓国の西南部を流れる錦江のことである。この頃、唐は勢にまかせて東方進出をはかり、新羅の武烈王と結び、六六〇年黄海を越えて蘇定方の率いる水軍を派遣し、百済をはさみうちし、王城を占領し、義慈王以下を捕えた。遣臣の鬼室福信らは日本から人質となっていた王子豊璋を迎え、救援を求めた。おりから大化改新を終え半島での勢力回復を図っていた日本は、進んでこれを受諾し、六六一年斉明天皇は博多附近に本営を進め、翌年天皇の死後も、中大兄皇子が指揮をつづけて、六六三年に阿倍比羅夫らを将として二七、〇〇〇の大軍を海を渡らせた。しかし百済では豊璋が福信を殺す内紛があり、八月二七、二八日白村江口で唐の水軍一七〇隻に包囲された日本の水軍は大敗し、百済の遺臣とともに朝鮮から引き揚げた。その五年後には高句麗もまた滅ぼされ、半島回復の望みを失った日本は百済、高句麗の帰化人をかかえて律令制度による内政の整備に専心することになった。このことはあまり日本国内では知られていないが、日本の帝国主義的な動きも歴史は古いといわねばならぬ。このような事を長安の都にあった当時五一歳の善導大師が伝え聞いていられたかどうか、知るよしもないが、この年（竜朔三年・六六三）、善導大師は、ある期間、検校僧として実際寺に留まられたようである。乾封二年（六六七）には『続高僧伝』を書いた南山律宗の道宣律師が七二歳で示寂していられる。さらに総章元年（六六八）には善導大師五六歳であるが、この年華厳宗の第二祖、智儼もなくなっている。そして、後に善導大師の門に入り、実際寺に住した懐惲が、この年に西明寺で剃髪している。咸亨二年（六七一）善導大師五九歳の時、義浄三歳が南海からインドに向って出発している。翌咸亨三年（六七二）大師は還暦を迎えられるが、この年から三年の間に、竜門の大毘廬舎那仏が造営され、その検校（監督）として、洛陽にでかけていられる。仏法まさに中国に盛んなる時、わが国では壬申の乱がおこっている。つまり天智天皇の死後、皇子大友皇子（弘文天皇）を代表者とした近江朝廷に対し、吉野にこもっていた皇弟大海人（おおあま）皇子（天武天皇）が六七二年（壬申）の夏に反乱をおこし、一ヵ月余の激戦の後、大友皇子は自殺され、大海人皇子が飛鳥浄御原に即位され、次第に日本の律令制が確立してくることになる。なおこの頃、善導大師は長安の都にあって熱心な教化活動をつづけられ、『観無量寿経疏』（四巻）、『法事讃』（二巻）、『観念法門』、『往生礼讃』、『般舟讃』（各一巻）のいわゆる五部九巻の大著述がなされる。その教化活動はまさに超人的なものがあり、千三百年後の今日なお大師が阿弥陀仏の化身と仰がれるゆえんである。

上元元年（六七四）善導大師六二歳の時、禅宗の第五祖弘忍は七四歳で寂しているから、弘忍は大師と全く同時代に活躍した人である。永隆二年（六八一）三月一四日、しかし善導大師もまた六九年の生涯を終えられる。永昌元年（六八九）大師滅後八年目に門弟懐惲は長安鳳城の南神禾原に善導大師の崇霊塔を建て、塔側に伽藍をかまえて師恩を追想したが、今年は大師千三百年の大遠忌にあたり、この崇霊塔も中国仏教会の力で神禾原にりっぱに修築された。大師滅後四五二年目に、その後継者ともいうべき法然上人が日本に誕生され道綽、善導流の浄

土教が布教されるにいたるのである。鑑真和上が日本に渡来されたのは七五四年であるから、善導大師滅後七三年目のことである。

二、その信仰の世界

善導大師は「念々称名、常懺悔」の人といわれる。つねに念仏しながら、懺悔していた人である。何故に常に懺悔しなければならなかったか。それは一口に言えば罪悪感の強い人であったからである。有名な「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に没し常に流転して出離の縁あることなし」との述懐はそれをあらわしている。戒律を守ること厳しかった善導大師は、「目をあげて女人を見ず」といわれている。日頃の心掛けの程が偲ばれるが、これは戒律に示めされていることを実践されたまでのことである。イエス・キリストも「色情をもって女人を見た者は奸淫したるなり」と言っているが、仏教でも比丘たる者は目をあげて女人を見てはならないと誡められている。私は一九五五年ビルマのマンダレーで仏教事情を調査した時、ビルマ政府の高官と自動車で一緒に行動したが、その人が用もないのに美しい婦人のいる図書館に案内して、しばらく時間をつぶしたので、車の中で皮肉に「あの婦人は綺麗ですね」と言うと、その人はてれかくしに笑いながら「おお日本の坊さんは女性に興味をもつ」と応酬して来た。法衣を着た者が、冗談にもそのような発言をすると非難される。そういえばテーラバーダの僧は決してそのような発言はしないようである。一九五三年筆者がシュリランカでテーラバーダの比丘となり僧院生活をした時も、比丘や沙弥たちは女性への関心を一切示めさなかった。そのように教えられているからであろう。内心はどうあろうと表面的に、そのようなそぶりをするものはいなかった。僧院内にはテレビやラジオのような刺戟的な物もなく、性的なものは昇華されていた。そんな戒律を実践することが唐代長安の仏教界でも普通であったと思われるが、善導大師がとくにそのように言われているということは、それが大師の日常であったが、他の者は必ずしもそうでなかったというのであろうか。ともあれ厳粛な僧院生活をおくりながら、時々、長安の都に出かけて熱烈な伝道をなし、帰依するもの無数と同時代の道宣律師が『続高僧伝』に記録している位であるから、実にりっぱな僧であったと言うべきであろう。

そのような善導大師が何故に、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」と言われたか。常識的に見ればりっぱな人格者であり、僧侶としても禁欲的であり、倫理的には完璧に近い人だったに違いない。そのような善導大師が自らを宗教的に反省して見られると、罪悪生死の凡夫であると自覚されたのである。それ故に念々に称名し、常に懺悔せられたのであろう。「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没し常に流転して出離の縁あることなし」と一見オーバーに見える言葉をのこしていられるが、これは真実に自己を内観し宗教的に反省した上での告白であると思われる。しかし、そのような罪深い人間であることを信ずるという、いわゆる「機の深信」は、逆にそのような人間なるが故に、阿弥陀仏の本願を信じ、それによって救われると確信するにいたるのである。これを「法の深信」というのである。この二種の深信は本来は一つのものの二面であるように思われる。はじめに

機を信じ、後に法を信ずるという形になっているが、実際は相互媒介的であって機を信ずること深くなるにしたがって法が信じられ、法を信ずること深きによって機がよく見えてくるのである。「常に没し常に流転して出離の縁あることなし」と実感されると、弥陀の本願にすがらざるを得ぬようになる。したがって機から法へということになるが、機の深信には法の深信が既に働いていることに気づかされる。仏法を信知することなしに自己が罪悪生死の凡夫であるとは自覚されえない。仏法を知ることによって、つまり法を信ずることによって罪悪感も強くなる。人はよく無常観と罪悪観によって宗教の世界に入ると言われる。たしかにその通りである。常識的な人は倫理的で、それ以上の反省をしないから宗教の世界がわからない。健全な身体とある程度の生活力を持った人には強い無常感もなく深い罪悪感もない。したがって宗教的欲求もおこらず、常識的でスポーツを楽しみ、小さな幸福に満足して平凡な生き方しか知らない。「健全なる精神は健全なる身体にやどる」というのは平凡な常識的世界のことである。本当に健全な精神すなわち宗教的な深かみをもった精神は病気等の苦しみを経験したようなむしろ不健全な身体の人にやどるというべきである。一度も病気をしたことのないような人には他人の苦しみや人の親切心などわからない。そのような人に本当の人間がわかる筈はなく、したがって宗教心が宿る筈はない。善導大師は深く機を信じ法を信じるといわれているから、自己の罪悪の深重であることを自覚していられた。それ故に弥陀の本願を信じ、その救いを願われたのである。

このような罪悪感とともに無常感も強い方であった。『六時礼讃』には、六時にそれぞれ無常偈があって、人びとに無常感をおこすべきことをすすめていられる。すなわち、「日没無常偈」からはじまっているが、それは次のようなものである。

諸衆等聴きたまえ、日没無常の偈を説かん。
人間悤悤(そうそう)として衆務を営む。
覚らず、年命の日夜に去るを。
灯の風中に滅(きえ)なんこと期し難きが如し、
忙忙たる六道定趣無し。
未だ解脱して苦海を出ることを得ず、
云何ぞ安然として驚懼せざる。
各、聞け強健有力の時、
自策自励して常住を求めよ。

わが国の代表的仏教者のなかで親鸞聖人は無常観よりも罪悪観の強い方であり、道元禅師は罪悪観より無常観の強い方であったようである。法然上人は無常観と罪悪観を共にもち、その両方を強調していられたようであるが、これは善導大師の浄土教に深く傾倒されたからかも知れない。善導大師の無常観は『六時礼讃』の無常偈の中によく見られる。「初夜無常偈」では、

煩悩深くして底無く
生死の海辺りなし。
苦を度す船未だ立たず、
云何が楽んで睡眠せん。
勇猛に勤めて精進し、

心を摂して常に禅に在れ。

とあって、一日六時に礼拝讃歎すると共に、無常偈を誦して無常感を人びとに訴えていられる。「中夜無常偈」では、

汝等、臭屍を抱いて臥すこと勿れ、
種々の不浄を仮りに人と名く。
重き病を得て、箭の体に入るが如し。
衆の苦痛集まる。
安らかに眠る可けんや。

とあり、「後夜無常偈」には、

時光遷り流転して、
忽ちに五更の初に至る。
無常念念に至り、
恒に死王と居す。
諸の行道者に勧む、
勤修して無余に至り給え。

とある。「無常念念に至り、恒に死王と居す」とは正に至言である。さらに「晨朝無常偈」では、

寂滅の楽を求めんと欲せば、
当に沙門の法を学ぶべし。
衣食、身命を支え、
精麤衆に随って得ん。
諸衆等、今日、
晨朝各六念を誦せよ。

次に「日中無常偈」では、

人生けるとき精進せずんば
喩えば樹の根無きが若し。
華を採って日中に置かんに、
能く幾時か鮮かなるを得ん。
人の命も亦是の如し、
無常は須臾の間なり、
諸の行道の衆に勧む、
勤修して乃ち真に至りたまえ。

とあって、つよく無常感を人びとに訴え、行道のさかんならんこと、浄土願生の心を強くおこすべきことを願い、自他ともに策励していられる。善導大師は罪悪感と共に無常感も強く、人びとにも宗教に入る道として、この二つを強調した人である。

次に、それでは善導大師は浄土をどのように理解し、かつ実感していられたであろうか。その信仰のなかに浄土や阿弥陀仏はどのように位置していたであろうか。このことに関し有名な三不遠説が『観経疏』序分義に説かれている。[3] すなわち一に分斉不遠といって、この娑婆世界から、十万億の仏土をすぎれば即ち阿弥陀さまの国があるということ。また二に道里不遠といって、道のりの隔りは十万億と遙かに隔てているが、そこへ行く時は一念で到達できるということ。さらに三に観成不遠といって韋提希夫人や未来世の有縁の衆生が心を西方に注いで観念すれば、定境相応して行人は自然に、しかも常に、極楽浄土を見ることができるということ。したがって善導大師は、西方十万

億の彼方にある阿弥陀仏の浄土も信仰ある人には決して遠くないと理解していられたようである。この三不遠説が浄土宗でも今日まで伝承されているようである。また、善導大師ののこされた書物の中でも、

弥陀仏国は能所の感なり。西方極楽は思議し難し。(4)

と言っているように、阿弥陀仏の浄土といっても、それは能（主観）と所（客観）のおりなす感覚の世界であると実感されるもので、われわれの理性的思慮分別ではわからないというのである。善導を「極楽に酔える人」というように、つねに浄土を念じ、浄土を実感していられた人のようである。その『法事讃』にも「専心に念仏すれば華台に坐す(5)」とあるように、心を専一にして念仏していると蓮華台上に坐す思いに住されたようである。また「人能く仏を念ずれば、仏還つて念じ玉う、専心に仏を想えば、仏その人を知り玉う(6)」といい、「一切心を回して安楽に向えば、即ち真金功徳の身を見たてまつる。浄土の荘厳、諸の聖衆、籠々として常に行人の前に在り。行者見已て心歓喜し、終る時、仏に従って金蓮に坐す。一念に華に乗じて仏会に到て、即ち不退を証して三賢に入る(7)」とも歌っていられる。これは畢命を期しての念仏者の宗教的体験である。善導大師の生涯は、「願往生、願往生、曠劫より已来（このか）た生死に居して、三塗に常に没して、苦皆な逕たり。始めて人身を服て、正法を聞く。由（なお）し渇者の清泉を得るが如し。念念に浄土の教を聞んことを思ひ、文文句句に誓て当に勤むべし。長時流浪の苦を憶想して、専心に法を聴て真門に入れ。浄土の無生また別なし。究竟の解脱金剛身なり。この因縁を以て高座を請す。仏の慈恩を報じて、法輪を転ぜよ(8)」と教えている。また「娑婆は極て苦なり、生ぜん処に非ず。極楽は無為にして実に是れ精なり(9)」とか「極楽は無為涅槃界なり(10)」とかいって、有相荘厳の浄土が同時に無為涅槃界であると浄土の本質を深くとらえていた。「願往生、如来は五濁に出現して、随宜方便して群萌を化す。或は多聞にして得度すと説き、或は少解を以て三明を証すと説き、或は福慧雙に障を除くと教へ、或は禅念し坐して思量せよと教ゆ。種々の法門皆解脱すれども、念仏して西方に往くに過たるは無し。上一形を尽し、十念に至り、三念五念まで仏来迎し玉ふ。直（ただ）に弥陀の弘誓重きが為に、凡夫をして念ずれば即ち生ぜしむることを致す。衆等心を回して皆往んと願じ、手に香華を執て常に供養せよ(11)」と教えている。

このような言葉を見ると善導大師は極楽浄土が無為涅槃界であると心の中におさめつつ、有相荘厳の浄土の存在を認め、その浄土を観想し、憶念し、礼讃し、称名して、その浄土へ往生しようと願われたことは明白である。このように有相荘厳の浄土が説かれなければ、凡夫には無為涅槃界では手がかりがなく救済にならないことをよく理解していられた。そのことは遺文のあちこちに見られるが、その中心となるのは何と言っても指方立相論である。

指方立相については、忘れられない思い出がある。一九五七年冬アメリカのハーバード大学で鈴木大拙・久松真一両先生と共に中国仏教学者を含めたファカルティー・ゼミナールで、中国の仏教学者と指方立相について話をしたことがある。その時、彼は指方立相という言葉を知らなかった。文字に書いてもなお理解しないので、詳わしく説明したらやっと合点した。現代の中国仏教学者にとって、極楽浄土が指

方立相の浄土でなければならぬということへの関心が浅いといわねばならぬが、現代の日本人にとってそれはいかがなものであろうか。善導大師が浄土は指方立相の浄土でなければならぬと主張されたことは有名であるが、その論拠は大体次のようである。

「指方立相」とは、「方を指し相を立てる」という意味である。つまり「方を指す」とは阿弥陀仏の極楽浄土が『阿弥陀経』に説かれるように西方十万億仏土の彼方にあるということである。「相を立てる」ということはその浄土が仏・菩薩や、荘厳された国土等、いわゆる三種荘厳の事相を持った世界であるということである。『無量寿経』巻上に「余方に因順するが故に」とあるが、それは浄土がこの人間世界において用いられている方角にもとづいての西方であり、人間が本来具有している取像性にねざしての立相ということである。つまり「余方に因順して」指方立相したのである。浄土は阿弥陀仏の大悲願心によって、衆生にわかりやすいように方角を指し示めし、美しく荘厳してつくられているのである。したがって指方立相は阿弥陀仏の聖意というか大悲誓願の帰結と言えるであろう。善導大師は『観経疏』定善義の第八像想観を釈するところで、「今この観門等は唯、方を指し相を立てて、心を住して境を取らしむ。総べて無相離念を明さざるなり。如来は懸(はる)かに知りたまう。末代罪濁の凡夫は、相を立てて心を住するすら尚得ること能わず、いかに況んや相を離れて事を求めば、術通なき人の空に居して舎を立てんが如し」[12]といっていられる。たしかに人間は無相離念ではとりつくしまがない。空観の訓練になれると、有相の方が却って邪魔になるが、一般の人びとには無相離念よりも有相有念の方がわかりやすい。それが人間の本来具有している取像性というものである。

唐初期の長安の都では諸宗教がさかんに入り乱れていた。そのような時代に無相離念を説くより指方立相の浄土の方が旗幟鮮明であったであろう。とくに一般の庶民を導くには西方浄土の願生が最も適していたと思われる。浄土教はそれまでに東晋時代、廬山の慧遠法師等によって鼓吹されていたが、廬山は遙か南方である。善導もその遺風を慕って廬山に赴いたともいわれているが、しかし廬山の浄土教は結社念仏といわれるように、ある限られたエリートたちのいわば観想的念仏であった。これは庶民のものとはなりにくいし、罪悪生死の凡夫のための浄土教はやっぱり指方立相の浄土でないとうまくゆかないと感ぜられたにちがいない。そこで善導の浄土教が浄土教の正統派というか浄土教プロパーと考えられたのである。しかし中国ではその後、結社風の蓮社念仏が継承され、禅浄双修の念仏が主流をなすにいたった。善導その人にも『般舟讃』の著作があるように、善導大師は口称念仏のみならず観想的念仏も修せられたようである。そこに中国僧としての善導と法然上人を通して見た善導像の違いがある。法然上人は専修念仏を唱導されたので、善導大師をもそのような専修念仏者と見ていられたようである。しかし善導その人は「山僧善導」といわれ、戒律を持ち、結跏して観法もなし、称名念仏もした人のようである。善導の浄土教に観想的というか禅的なところが含まれていたことについては既に指摘しておいたが[13]、たとえば『法事讃』でも、

華は分つ戒定の香

飢ては飡す九定の食
渇しては飲む四禅の漿[14]

という語があって戒・定・四禅ということが重視されている。また、

願くは我が身浄きこと香炉の如く、願くは我が心智慧の火の如くにし、念々に戒定の香を焚焼して、十方三世の仏に供養し上らん。[15]

といっているのも同様である。しかしまた衆生の機根の劣機なるに対しては、

願往生、願往生、人天大衆皆囲繞して傾心合掌して、経を聞んと願ず。仏、凡聖の機と時との悟らんことを知て、即ち舎利に告て用心して聴しめ玉ふ。一切の仏土皆厳浄なれども、凡夫の乱想恐らくは生じ難し。如来別して西方国を指す、是れ従り十万億を超過せりと。七宝の荘厳、最も勝れたりと為す。聖衆人天寿命長し。仏を弥陀と号す。常に説法し玉う。極楽の衆生障りて自亡す。衆等心を回して彼に生ぜんと願じ、手に香華を執て常に供養せよ。[16]

とすすめている。これが善導の浄土教の立場であった。

また次のように言っている。

願往生、願往生、極楽は無為涅槃界なり。随縁の雑善恐くは生じ難し。故に如来要法を選んで、弥陀を念ぜしめて専にして復専らなら使む。七日七夜心無間に長時の起行も倍々皆然なれば、臨終に聖衆華を持ち現ず。身心踊躍して金蓮に坐す。坐する時即ち無生忍を得て一念に迎将して仏前に至る。法侶衣を将て競ひ来て著せしめ、不退を証得して三賢に入る。衆等心を回して皆往んと願じ、手に香華を執りて常に供養せよ。[17]

この外、『往生礼讃偈』にも、「初夜偈」には、

煩悩深して底無し。生死の海辺り無し。
苦を度るの船未だ立たず。云何が楽で睡眠せん。
勇猛に勤精進して、心を摂して常に禅に在れ。[18]

とあるように、つねに心を禅定におくようにつとめねばならぬと教えていられる。また、第五に彦琮法師の願往生礼讃の偈に依って二十一拝旦起の時に当って礼するところで、

濁世還た入り難く、浄土の願逾〻深し、
金繩直ふして道を界ひ　珠網縵くして林に垂る、
色を見れば皆真色　音を聞けば悉く法音なり、
謂うこと莫れ西方遠しと、唯、十念の心を須いよ。
願くは諸の衆生と共に、安楽国に往生せん。[19]

とあるように、西方浄土は「去レ此不レ遠」であり、ただ十念の心を須いよと言っている。

また、次のようにうたっている。

台の裏に天人現はれ、光の中に侍者看へたり。
空に懸る四宝の閣、廻るに臨む七重の欄、
疑多きは辺地久し、徳少きは上生難し、
且く余願を論すること莫く、西方己心に安し、
願くは諸の衆生と共に、安楽国に往生せん。[20]

ここでも、「西方己心に安し」とは唯心の浄土説に似ている。

一一の台の上、虚空の中、荘厳宝楽亦窮り無し、
八種の清風光を尋ねて出て、時に随つて楽を鼓つ応機の音あり、

機音は正受にして稍難しとなす、行住坐臥に心を摂して観じ、唯睡時を除いて常に憶念せよ、

三昧は無為にして即ち涅槃なり、

願くは諸の衆生と共に、安楽国に往生せん。(21)

「心を摂して観じ」とあるように行住坐臥に心を摂めて観想したことが偲ばれる。また、

弥陀の身心法界に遍して、衆生の心想の中に影現す。

是の故に汝に勧む常に観察して、依心起想して真容を表せよ。

真容の宝像華座に臨めり、心開けて彼の国の荘厳を見れば、

宝樹三尊華遍満し、風鈴楽響文と同じ。

願くは諸の衆生と共に、安楽国に往生せん。(22)

また、

正坐跏趺して三昧に入れば、想心念に乗じて西方に至る。

弥陀の極楽界を親見するに、地上虚空七宝をもて飾れり。

弥陀の身量極て無辺なれば、重て衆生を勧めて小身を観ぜしむ。

丈六八尺機に随って現じ、円光化仏前真に等し。

願くは諸の衆生と共に、安楽国に往生せん。(23)

これらの語によって、善導大師が、観想的な念仏をも実践されたことが推測される。

したがって善導大師において観想的念仏と称名念仏は、互に矛盾するものでなく、一つの念仏三昧の実践の内容として、この二つが互に実践されていたと見るべきであろう。

三、その活動の一端

善導大師は、その『観経疏』玄義分の最初に「先勧大衆一発レ願帰二三宝一」と題して、有名な十四行偈文を書いていられる。即ち、

道俗時衆等　各発無上心一　生死甚難レ厭仏法復難レ欣　共発金剛志一　横超断四流一　願レ入弥陀界一　帰依合掌礼……(24)

というのであるが「先ず大衆を勧めて発願して三宝に帰せしむ」とは、善導大師の教化者としての烈々たる精神を示めす言葉である。「道俗時衆等」と呼びかけていられるが、仏法はまさしく道俗時衆等を相手としている。決して僧侶のみの仏法ではない。善導大師は当時の仏教者全体に向って、出家も在家も、みな無上心をおこせと呼びかけていられる。無上心とは何か。それは菩提心と言ってもよいであろうが、菩提心が何故に無上心であるのか。それはおこすべくして、なかなかおこし得ない心であるからである。この上もない心こそ菩提心と言われる。出家がそのような菩提心をおこすことは当然のことであるが、出家者にすらこの菩提心がないのである。まして在家の人で本当に菩提心をおこす人はすくない。僧侶は仏教の行事をやり、在家の信者はそれに参加していても、習慣的にこれをすますだけで、本当に菩提心をおこしてやっている人はすくない。仏法というものは菩提心がおこらないと、わかる筈はないのだと善導大師は誡めていられる。「生死甚難レ厭」とは、無上心のない人にとって、まさしくその通りである。この世を厭い離れる心などというものは、そんなに容易におこるものではない。無上心という、めったにおこらない最上の心なしには、生

死を厭う心はおこらない。したがって無上心とは霊性的なものと言ってもよいであろう。霊性というものは、なかなか開発されにくいものである。しかし、この霊性なしに宗教の世界に入ることはできない。善導大師が無上心という霊性をおこせ、霊性が開発されないと生死も厭い難く、仏法を求める気持も湧いて来ないぞと警告していられる。これは善導その人の深い自己省察から出た言葉であると思われる。当時は多くの僧侶を見ても本当に無上心をおこした人がすくなかったと言うことである。どんなに学問もあり僧として立派な地位にある人でも、一番大切な無上心を忘れている。無上心なしに宗教的なものはわからない。無上心なき人の行為は宗教的とは言えない。道俗時衆等、みな各自が無上心をおこしてくれと叫び訴えていられるところに、善導という一人の山僧が真の仏法者であったことを証明しているように思う。

また「共発二金剛志一　横超二断四流一」という言葉も味わい深い言葉である。共に金剛のような志をおこして、四流を超断すべしというのである。横超とか竪超といわれるが、四流すなわち欲流・有流・見流・無明流の四つが倶舎論等に説かれている、そのような四つの瀑流すなわち煩悩を横ざまに超断してみよというのである。そのためには聖道門的にいわば竪に煩悩を断滅するのでなく、他力によって横ざまに超えて行けというのである。それ故「弥陀界に入らんと願じて、帰依合掌して礼拝せよ」と教えている。一々煩悩を断ち切ることは容易でないどころか不可能である。それよりも阿弥陀仏に帰依し、本願の救いを仰信して念仏することによって、煩悩のあるままにこれを断ずることなく、救われてゆくのである。それが「横超断四流」ということである。そこには阿弥陀仏の大悲救済の本願の力が働いている。そのことに気づいたのが善導大師その人である。煩悩のあるままに、大悲誓願の不可思議なはたらきを感得し信受して、念仏して無礙の心境に入って行くのである。そこに念仏は無礙の白道であるという実感が沸いて来る。善導の二河白道の譬喩も、念仏によって救われて行く者のそのようなあり方を示めしたものと受けとられる。

善導大師は『法事讃』『往生礼讃』『観念法門』『般舟讃』のいわゆる四部五巻という実践的な行儀分としての著作のほかに、解義分として『観経疏』一部四巻を述作されたが、その述作の態度も、いま見るようにあくまで浄土の行の実践者として、この経典を考えていられる。したがって先ず最初にこのような無上心をおこすべきことを強調し、これなしには仏教そのものがよくわからないことを示めしていられる。このようなことは当然なことと思われるが、案外、無視され自覚されていないものである。経典を解釈するにしても、そのような自己を疎外した、単なる語句の注釈や解説に終っている場合が多い。そこに善導大師の他と異る立場があり、無上心をおこした人の生きざまが著作の上にも見られるのである。とくにその三心釈は注目すべきところであって、二者深心を二種の深信と説き、深く自己の罪悪生死性を反省し、出離の縁なき自己なることを深く信ぜよと教え、さらにそのような自己が救われて行く本願力の偉大なることを深く信ずべきことを強調する。さらに三者回向発願心の中で、二河白道の譬喩をもって、念仏者の生き方を明確に説き示めしていられる。このような解釈も主体

的念仏の行者でなければ出てこない解釈である。生活のすべてを念仏の行者として願往生に統一して行く姿が行儀分の中にも見られるが、首尾一貫した願往生の人であったと言うべきであろう。

『観経疏』述作にあたっても、はじめから無上心をおこすべきことを強調し、最後にはこの書が、お経と等しく一句一字も加減すべからずとまで述べていられる。このような述作の態度は他に見られないもので、ここにも善導大師の信心の深さと共に、その教化活動の真摯さが見られる。

すなわち、

敬て白す。一切有縁の知識等、余は既に是れ生死の凡夫、智慧浅短なり。然に仏教幽微なれば、敢て異解を生ぜず。遂に即ち心を標し、願を結びて霊験を請求す。方に心を造して尽虚空徧法界の一切の三宝、釈迦牟尼仏、阿弥陀仏、観音勢至、彼の土の諸菩薩、大海衆および一切の荘厳相等に南無帰命し上る可し。某し、今、此の観経の要義を出して古今を楷定せんと欲す。若三世の諸仏、釈迦仏、阿弥陀仏等の大悲の願意に称わば、願くは夢中に於て、上の所願の如きの一切の境界の諸相を見ることを得しめ玉へと、仏像の前に於て願を結し已って、日別に阿弥陀経を誦すること三徧、阿弥陀仏を念すること三万遍して至心に発願す。即ち当夜に於て見らく、西方の空中に、上の如きの諸相の境界、悉く皆顕現す。雑色宝山百重千重に、種々の光明下も地を照して、地金色の如し、中に諸仏菩薩有て、或は坐し、或は立ち、或は語し、或は嘿し、或は身手を動かし、或は住して動さざる者あり。既に此の相を見て合掌して立観す。量久して乃ち覚む。覚め已て欣喜に勝えず。ここに即ち義門を条録し、此れより已後、毎夜夢中に当に一僧有て来て玄義科文を指授し玉う。既に了れば更に復見え玉はず。後時に脱本し竟って復更に至心に七日を要期して、日別に阿弥陀経を誦すること十徧、阿弥陀仏を念ずること三万徧、初夜後夜に彼の仏国土の荘厳等の相を観想して、誠心に帰命すること一上の法の如くす。当夜に即ち見らく、三具の磑輪[25]道の辺りに独転ず。忽ち一人の白き駱駝に乗る有り。来り前で勧むるを見る。師当に努力して決定して往生すべし。退転を作すこと莫れ。此の界は穢悪にして苦多し。労く貪楽せざれと。答て言く、大いに賢者好心の視誨を蒙りぬ。某畢命を期と為て敢て懈怠の心を生ぜずと。云云第二の夜見らく、阿弥陀仏身真金色にして七宝樹の下と金蓮華の上へに在て、坐し玉へり。十僧囲繞して亦各一の宝樹の下に坐せり。仏樹の上に乃天衣有て挂り繞れり。面を正して西に向ひ合掌して坐して観る。第三の夜見らく、両の幢杆あり極て大に高顕にして旛懸て五色なり。道路縦横にして人観るに礙り無し。既に此の相を得已に即便ち休止て七日に至らず。上来所有の霊相は本心物の為にして己身の為にせず。既に此の相を蒙れり。敢て隠蔵せず。謹て以て義の後に申呈して聞を末代に被しむ。願くは含霊をして之を聞て信を生じ、有識の覩ん者をして西に帰せ使んことを。此の功徳を以て衆生に回施す。悉く菩提心を発して、慈心をもて相ひ向ひ、仏眼をもて相ひ看て、菩提まで眷属し、真の善知識と作り、同く浄国に帰し共に仏道を成せん。此の義已に証を

請て定め竟ぬ。一句一字も加減す可からず。写さんと欲する者一に経法の如くすべし。応に知るべし。[26]

とあるが、これは重要な一文である。これによると善導大師は、この観経の要義をとり出して、「今までの解釈の間違いを正そうと思う。もしこのことが三世の諸仏・釈迦仏・阿弥陀仏等の大悲の願意にかなうなら、どうか夢の中で、極楽浄土の様子を見せて下さい」と仏像前で結願し、毎日阿弥陀経を三徧誦し阿弥陀仏を念ずること三万徧して眠ると、その夜から毎晩霊夢を見ていられる。不信心な筆者はいくら御立派な善導さまでも、毎晩のように霊夢を見るということがありうるだろうかと疑った。しかし昭和五三年夏東京で開催された国際睡眠学会で、この話をして、約十名の内外の学者に質問してみたら、そのうち九人までは、そのような夢を見ることはありうるということであった。[27] 夢というものは本来そのようなものだと教えられて、自らの不信心を恥かしく思った。それ以来、機会ある毎に仏さまの夢を見たことのある人は詳しく知らせてほしいと希望したが、今日まで信頼されるような報告はたった一人である。この方は仏さまの夢を二回見ていられる。法然上人時代には『梁塵秘抄』にあるように、

仏はつねにいませども
うつつならぬぞ　あわれなる
人の音せぬ暁に
ほのかに夢に見え給う

とある。この時代の人は仏さまの夢を見る人もいたが、現代は極めて乏しいことを反省させられる。仏教において夢とは何か、経典の中にも、いろいろ説かれていることを忘れてはならない。明恵上人をはじめとして、夢の記録は多い。『智度論』にも夢について説かれているが、善導大師の時代、長安の仏教界でも夢による判断が行われていたようである。中国仏教界ではそのようなことが今日でも行われている。筆者は台湾の尼僧寺院において、今日でもそれが行われていることに驚かされた。山間の尼僧寺院に信者は一泊する。そして、その夜の夢によってその後の行動を決定する。そのようなことが中国仏教の一つの特色であるが、わが国でも中世ではそのようなことが行われた。現代でも民間信仰の中には、「夢占い」のようなことを聞くが、それと善導大師の霊夢とは大いに異るものがある。自らの著述について、その正否を夢告によって決定するということは余程の信仰の人でないとできないことである。ここにも善導大師の仏法に対する深い信心が感得される。ましてその夢告によって著述の方針や深い意味を教えられたということは、今日の深層心理学的に見れば、自らの深い信仰や疑問とするところが、希望的観測のような形で、夢となってあらわれたと見るべきでもあろう。いずれにしても、そのような霊夢を毎夜見られたという事実に対して、われわれは何よりの敬意と感銘を覚えるものである。

むすび

善導大師の世界をそのとりまく環境と、その内面的信仰の両面から考察して来たが、極めて主観的な考察に終ってしまった。善導大師の仏教史上に占める位置は、その著述と行動から判断して稀有の方であ

った。中国の人びとが弥陀の化身と仰いだこともけだし当然のことだと思われる。これだけの深い信仰心と教化活動に徹した人は稀である。その著述の大半は行儀分に属するもので、信徒と共に歌い礼拝するためのものである。解義分に属する観経疏も、普通の注釈書とは異っていて、求道精神にあふれている。求道者として無上心をおこすべきことを強調し、その立場から罪悪生死の凡夫がいかにして成仏できるかの道を明らかにしている。空理を説かず、あくまで凡夫人の自覚に立ち、「願共二諸衆生一　往二生安楽国一」と叫んでいる。自分一人の成仏を願った人ではない、常に諸の衆生と共にと言っていられる。そして極楽に往生しても、そこで無量寿をたのしもうとは言っていられない。六神通を得たら浄土にとどまらず、すぐさま十方界に入って苦んでいる人びとを救ってやろうと発願していられる。このような発願をした人がいるであろうか。善導大師の発願文はその意味でも実にすぐれたものである。

浄土教が唯願無行といって別時意の教であると摂論学派から非難された時も、善導大師は南無阿弥陀仏と称名するなかに、願と行とが具足していると妙釈を下して、この非難を解消していられる。このような妙釈も称名念仏した人でないと出て来ないものである。「南無とは帰命、また発願廻向の義なり、阿弥陀仏というはその行なり」とおっしゃっているが、まさしくその通りで、「阿弥陀仏というはその行である」とは一寸気づかぬことである。けだし六時礼讃を実践した人にしてはじめて称名念仏の中に願も行も含まれていることに気づいたと言うべきである。六字の名号に願と行とが含まれているとは一寸考えつかぬことである。後世、日本の浄土教では行といってもそれは阿弥陀仏の大行であるという妙釈も親鸞聖人によってなされているが、普通には行といえばわれわれ個人の行と考えがちである。このような妙釈というものは、宗教的な深い動機や体験を持った人しかなされるものではない。そのことを思うと、善導大師が「道俗時衆等　各発無上心」とおっしゃった意味の深さが、あらためて感銘深く受取られる。

その活動の一端については深く追求することができなかったが、その生涯のどこを切っても一貫した無上心が躍如としていて、まさに「無上心の人」と呼ぶべきであろう。「極楽に酔える人」という表現もあるが、決して陶酔していた人ではない。無上心から発する言動の故に古今を楷定する『観経疏』ができ『六時礼讃』がつくられ『般舟讃』ができたと見るべきであろう。

註

(1)『浄土宗学研究――善導教学と現代――』第十二号参照。
(2) 拙稿「慧遠の浄土教思想」（木村英一編『慧遠研究　研究編』、創文社刊）および拙著『浄土教思想研究』（其中堂刊）
(3)『観経疏』序分義（浄全二、二九頁上下）
(4)『往生礼讃偈』日中礼讃（浄全四、三七三頁下）
(5)『法事讃』巻上（浄全四、二頁下）
(6)(7)　同右（浄全四、八頁下）
(8)　同右（浄全四、九頁下）
(9)『法事讃』巻下（浄全四、二〇頁下）
(10)　同右（浄全四、二一頁上）
(11)　同右（浄全四、二五頁上下）
(12)『観経疏』定善義（浄全二、四七頁下）

(13) 拙稿「善導教学における禅的なもの」(『仏教論叢』第二一号、昭和五二年九月、浄土宗教学院刊)
(14) 『法事讃』巻上(浄全四、七頁下)
(15) 同右(浄全四、八頁下)
(16) 『法事讃』巻下(浄全四、一六頁下)
(17) 同右(浄全四、二一頁上下)
(18) 『往生礼讃偈』初夜偈(浄全四、三六〇頁上下)
(19) 『往生礼讃偈』旦起時礼(浄全四、三六七頁下)
(20) 同右(同、三六九頁下)
(21) 『往生礼讃偈』日中礼讃(浄全四、三七一頁上)
(22) 同右(同右、三七二頁上)
(23) 同右(同右、二七二頁下)
(24) 『観経疏』玄義分(浄全、二二頁上)
(25) 塚本善隆博士の御教示によれば、米をつく石臼をまわす水車のこと。北支の寺院には多くこのような水車があって、農民のために米を精いている。それが寺院の収入になるそうである。
(26) 『観経疏』散善義(浄全二、七二頁上〜七三頁上)
(27) 拙稿「仏教経典における夢と睡眠」(『精神医学』第二二巻第五号一九八〇年五月一五日、医学書院発行)
Sleep and dreams in the Buddhist scriptures, Jikai Fujiyoshi, Special Lecture, Third International Congress of Sleep Research, Tokyo, Japan 1979.

善導大師とその時代

山崎　宏

一

善導大師に関する内外の研究成果は甚だ多いが、その伝記の詳細な研究は岩井大慧博士の「善導伝の一考察」（『日支仏教史論攷』に所収）にほぼ尽されており、その後、野上俊静博士の「中国浄土三祖伝」などが出版され、厳正な中国仏教史家としての見解を述べておられるので、改めて私が多くを加える必要はないが、善導大師の千三百年遠忌に当り、大本山東京芝増上寺に招かれて拙考を述べる機会を与えられたので、ここに光栄と存じ、大師在世時代の唐朝の歴史の流れと、大師が布教活動をされた寺院などの方面から、新らたに二・三の考察を試みることにした。

二

善導の生卒年代は岩井博士の考証の通り、隋の煬帝の大業九年（六一三）に出生、唐の高宗永隆二年（六八一）に入寂、年齢は六九歳であったと決定したい。そして済南の東約一二〇余キロの地に当る臨淄に生まれ、幼年にして密州（臨淄県の東南一四〇キロの諸城県）で出家したのである。この附近は東晋の頃、すでに泰山の僧朗等の仏教教化の及んだことは確かで、南朝の宋代には臨淄に高僧の普明が居ったことが『梁高僧伝』一二に見える。臨淄は早く戦国時代より斉の都として知られ、孟子のころそこに集る学者は、稷門の学士とよばれ、ここはいわゆる華北の先進文化地帯であり、仏教も私のいう北支幹線の東端に当り、早く教線の拡大して行った処である。善導がここに生まれ、仏教界の先達となられたことに格別不思議はない。

隋朝が国家の思想宗教政策上、いわゆる仏教治国策をとったことは既に明らかにした。[1] 周知のように中国仏教界では六世紀中頃に、末法到来の思想が高まると共に、他力本願の浄土信仰が強まって曇鸞大師が出現されたが、その後間もなく北周武帝の大廃仏事件が起って（五七四）、末法到来は現実のものとなって仏教破滅の危機に入ったのである。善導の師道綽は五六二年に生まれたといわれているから、廃仏の年には一三歳になった。そして『続高僧伝』九によれば道綽は一四歳で出家したというから、廃仏の翌年であるが、その出家は無論公度で

はなく、国禁を侵したもので、発見されれば処罰されるに相違ないので、その集団は秘密結社と考えられる。

北周武帝は廃仏に際して都の長安に通道観を設けて学士を任じ、儒・仏・道三教混一の国家宗教研究道場を立てたことについては、既に述べた。[2] 然しこの宗教政策は長く続かず、五八一年北周が滅亡し、隋朝が創立すると共に、仏教優位の三教並立政策が採られると、輝かしい隋代仏教の展開が見られるのである。この時、道綽は二〇歳で、初めて出家が公許されたわけである。そこで道綽は当時かれの出身地并州でも、都の長安でも多く研究されていた『涅槃経』を学び、ついにその講説者となったが、北周の廃仏に対する深い反省から、戒律・頭陀・坐禅に努める慧瓚が、河北の定州より山西の并州に進出すると、道綽はその教団に入った。慧瓚の伝は『続高僧伝』一八にあるが、その厳粛な修道は多くの出家の心を捉えたようで、三階教の信行も末法五濁の自覚から入団を願ったが許されず、慧瓚の弟子明胤について漸くその法を学んだという。慧瓚はこの後仁寿二年（六〇二）長安の禅定寺に移り、後大業三年（六〇七）終南山で入寂した。道綽がこの自力実践の教団から転向して、山西石壁山玄中寺にゆき曇鸞大師の他力浄土教に帰依したのは、迦才の「浄土論」の道綽伝によれば大業五年（六〇九）四八歳の年であったという。これより唐の貞観一九年（六四五）八四歳で入寂するまで、道綽は三六年間にわたり念仏称名日に七万遍、『観経』を講ずること二百遍という猛烈な布教を続けた。これは同時代の名僧道宣が『続高僧伝』二〇の道綽伝に伝えるところである。誠にすさまじき迄のきびしい努力で、他力教とはいってもそこには師慧瓚教団の面影を残している。[3] それは末法澆季の世に、強く改革を迫られた出家の特殊教団で衆とよばれたことがあった。しかしこの道綽の浄土教団は閉ずされた結社ではなく、大衆の中にあって念仏の声は高まり、唐の太宗が并州太原に行幸した時、道綽に謁して文徳皇后の病気平癒を祈願したことは有名である。それにしても道綽の教化活動は山西省中部いまの晋陽・太原・文水の三県を中心にくりひろげられたもので、[4] これを弟子の善導大師のそれと比較すれば、地方的であり、田舎風で未だ浄土教がひろく中国に全開するに至ったとはいわれないようである。

三

善導の出生は上述のように大業九年（六一三）と見られるが、その出家年月は明らかでなく、道宣の『続高僧伝』二七会通伝の付伝には、

「近有二山僧善導者一、周二遊寰寓一、求二訪道津一、行至二西河一、遇二道綽師一、惟行二念仏弥陀浄業一。」

と伝えられている。道宣は善導の一七歳も先輩であった。岩井博士は苦心して善導が師の道綽に遇ったのは貞観三年（六二九）から同一〇年（六三六）の間と推定されているが、これによると、善導は早ければ貞観三年以前に出家したことになり、一七歳以前に当る。唐の文諗・少康共輯の『往生西方浄土瑞応删伝』には、善導は「少（クシテ）出家」したとあるので、さらに幼少であったかとみられる。宋の王古撰の『新修往生伝』によると、幼にして密州の明勝法師に投じて出家し、『法華経』や『維摩経』を誦したというが、他に確証はない。いずれにしても善

導は修業のために各地を遊行して「山僧」と道宣によばれており、ついに道綽に会って浄土門に入ったのである。この善導の入門を貞観三年（六二九）とすれば、道綽は六八歳の老僧の時とみられるが、前述の如くこの後なお一六年間も山西にあって、不断の伝道布教を続け、曇鸞大師の開かれた玄中寺で入滅したという。

師の道綽なき後、善導が終南山悟真寺に入ったことは『新修往生伝』にみられる。岩井博士は詳しく考証を加えてこれを認めておられる。そして上述のように「山僧善導」と道宣がいったのは終南山の僧を略称したので、善導は道綽に師事する前にも、終南山悟真寺に居たことがあったと推定しておられるが、野上博士もこれを認め、この悟真寺の創始は隋の浄業であったという。

私はこの浄業について既に述べたことがあるのでいま詳説を憚るが、[5]「続高僧伝」一二に立伝され、戒律に精通した涅槃・摂論の専門家で、敦仁尚徳の高僧とされ、大業四年（六〇八）煬帝の時に悟真寺より鴻臚寺に召され、蕃僧を教授したという。時に彼は四五歳、大業九年に禅定寺に移るまでこの任にあったものとみられる。大業四年はわが推古一六年に当り、「日本書紀」のいわゆる小野妹子の第二回目の遣隋使が出発して隋に到着したが、それには留学僧日文（旻）らが随行したことはいう迄もない。この日本の留学僧らが終南山悟真寺の僧浄業の教えを受けたことは確である。浄業は大業一二年（六一六）に五三歳で入寂したというので、善導はむろんその教訓を受けなかったであろう。善導が山西に行って道綽の門に入ったのが早くて貞観三年（六二九）であるが、それ以前は遊行していて前述の山僧（終南山悟真寺の僧）であった可能性もある。前述の日本留学僧僧旻が帰国したのが、舒明天皇四年（唐の貞観六年・六三二）であるから、或は僧旻らは悟真寺の若き善導と知り合ったのではないかとも考えられよう。

四

隋朝は中国歴代王朝の中で、殆んど見られなかった仏教治国策ともいうべき仏教優位の宗教政策をとった。アメリカのライト教授は拙考を引用し乍ら、これを隋イデオロギーなどとよび、アショカ王の正法治国策と比較して論じ、わが聖徳太子の政治理論にも及んでいる。[6]それはいう迄もなく初代文帝楊堅が確立したもので、仁寿年間の全国諸州に舎利塔を建立しようと試みたことにも表れている。[7]そしてそれが次の煬帝になると、内治よりも特に対外政策にも仏教を利用しようとする風がみられる。[8]

名著『資治通鑑』・八一は大業五年の条に「隋氏之盛、極於此矣」といっている。この年に煬帝は均田制を布き、貌閲という厳重な戸口調査を行い、軍備の充実を計ったのである。わが推古朝の小野妹子等の遣隋使の派遣などは、恐らくこの隋朝の大きな上げ潮に乗って企てられたことは疑ないのであるが、煬帝がその余勢を駆って、大業八・九・一〇年の三回にわたり、高句麗遠征を強行したことは暴挙であった。そして叛乱が頻発してついに隋・唐の交替があったことは（六一八）今改めて説く必要はない。たゞここでは道綽の浄土宗への廻心が大業五年であり、善導の出生が四年後の大業九年であったことを再確認しておきたいのである。

隋唐の革命は、宗教界にも若干の影響を及ぼした。それは唐の第一代李淵は即ち李姓で、老子李耳と姓を同じくする処から、老子を始祖として尊び、道教を帝室宗教としたことと関連するもので、隋代に冷遇された道教界では王遠知らが早くより政治的に唐朝に協力の姿勢をとったことは既に知られている。[9] こうしたこともあって隋代の道士傅奕は、『破邪論』一・『広弘明集』七などによれば早く武徳四年（六二一）廃仏論を上奏している。傅奕はその後も執拗に廃仏運動を続けたらしいが、[10] 特に武徳九年（六二六）になって二月に上奏が成功してか仏道二教の沙汰詔が発せられた。[11] ところが六月いわゆる玄武門の変があって太子建成が失脚し、八月秦王李世民すなわち太宗の則位があって、沙汰廃仏の詔は実際に行われなくなったことは広く知られている。

しかしいわゆる儒仏道三教の宮中席次の前後問題は、武徳八年春、高祖の国学で宣べた「道先、儒次、釈後」の詔によって決まり、[12] 貞観一一年（六三七）になっても太宗は主旨を変えなかった。[13] 但し「集古今仏道論衡」三によると、貞観一六年に太宗が弘福寺で穆太后の追福法会を行った時、太宗は寺主の道懿に「道先仏後は老子を祖宗とする故によるので他意はなく、自分は凡そ功徳あればみな仏教に向けており、所在の戦場には皆仏寺を立てたし、太原の旧第も仏寺に奉っておる。仏教に心を存することこのようである。卿等よまさに知るべきである」といった。これは仏教側の意を迎えた政治家の巧言ともいうべく、事実かどうかも疑わしいが、しかしそれは隋代に隆盛を極めた仏教の余勢は唐代に入っても侮り難く、特に貴族社会における高僧に対する信奉は篤く、為政者としてその勢力を到底無視することが出来なかった事情を物語るものに他ならない。いま太宗の名僧玄奘に対する尊信と外護とは述べるまでもない。要するに初唐は仏教に関しては隋代の延長と見て大過なく、宮廷儀式の班次などに道先仏後の規制はあったにしても、現実社会に於ける仏教の優位は動かず、この点、善導の浄土教は末法思想にもとずいてはいるものの、廃仏の下ひそかに苦行の末に廻心した師道綽の浄土教とはおのずから異なり、開かれた都会的な性格をもっていったのではなかろうかと考えられる。

五

善導は、師道綽の示寂（六四五）の後、山西から終南山悟真寺に入って主にその教門を整備し、行門を練成し、いわゆる「五部九巻の聖教」の基礎を固められたものと考えられるが、道宣が『続高僧伝』二七に、道綽に遇ってから、ただ念仏して弥陀の浄業を行ずるのみといった山僧善導が、どうして何時頃から、

「既入京師、広行此化。写弥陀経数万巻。士女奉者、其数無量。」

といわれるようになったのであろうか。

これについては今日、直接それを明らかにするような記録はない。しかしそこには時代の推移と共に政治的変革と、社会経済的変化とが起ったことに注目される。すなわち東洋の名君といわれた唐の太宗が崩じたのは、貞観二三年（六四九）で、同年第三代高宗が即位したのは道綽の寂後四年のことであり、そのころ既に善導は長安に出で講説を始めていたものと考えられる。当時の政治史をここで縷説することは憚るが、高宗は病弱で皇后武氏に多く政治を委せていた。武氏の父は

太原附近の大材木商で、初め娘を太宗の侍女として宮中に入れたが、太宗の崩後彼女は一時尼となって寺に入った。武氏はその後再び入内すると、才気を以って寵を得てついに皇后になった。（六五五）そして武后は顕慶四年（六五九）七月自ら摂政するに至ったが、これ以後権勢を一手に納め、高宗が病死すると（六八三）一時わが子の中宗を立て、翌年これを廃してその弟睿宗を立てたが、もとより睿宗に実権はなかった。周知のように武后は仏教を信じて妖僧薛懐義らを利用し、自らを弥勒菩薩の化身であるという讖（予言・未来記）を流し、ついに天授元年（六九〇）九月唐朝を倒して周朝を立て、十月には偽経『大雲経』にもとずき大雲経寺を天下諸州に置き[14]、更に『旧唐書』六によれば、翌天授二年三月には李唐の道先仏後を改めて仏先道後としたのである。この武周革命は殆んど討伐によらず、いわゆる革命を遂行したものであるが、それよりもここでは武后が中国史上、前にも後にも唯一人の女性の天子であった点で、実に大変な人物であり、また当時が大きな変革の時代でもあったことに着目すべきであろう。時は善導の寂後九年も経っていたが、武后はこれより周朝の聖神皇帝として凡そ一五年在位し、周知のように最期に武周革命を取消して崩じたのである（七〇五）。

六

初唐の名僧玄奘（六〇二～六六四）と道宣（五九六～六六七）とはほぼ同時代の人で、太宗から高宗初期にわたったが、殆んど則天武后とは深い関係をもたなかった。これに対し、前二者に劣らぬ名僧華厳法蔵（六四三～七一二）・南禅慧能（六三八～七一三）・北禅神秀（六〇五～七〇六）の三高僧は、則天武后とほぼ同時代に入寂した。この中慧能は躬ら身を引いて則天武后に近ずかなかったが、法蔵・神秀は共に武后の特別な尊信を受けた。それは前朝李唐の名君太宗が、玄奘に対して行なった以上のものを示す必要があったからであろう。何故なら武周は李唐を否定して革命をやったのである。道先仏後は仏先道後としなければならず、法相宗よりも更に深遠な華厳宗を宣揚しなければ、武周朝成立の意味がないわけである。

この点、善導は、玄奘と法蔵の中間にあった。それは時期的にいっても、武后との関係について見てもそうであった。善導は高宗が即位した頃（六四九）には長安の街に出て布教活動に入っていたと見られ、武后が皇后になった時（六五五）には善導は四三歳であった。これから六九歳（六八一）まで武后摂政下の長安に布教を続けたのであるが、高宗が崩じたのが善導寂後二年（六八三）、則天武后が則位したのが九年後であるから、善導は法蔵や神秀ほど長く則天武后の篤い庇護を受けたのではない。この点、後にも触れるが、善導は宮廷仏教と特にかかわりをもった者ではなく、むしろ当時の新興地主・地方豪族ならびに一般市民大衆の支持を受けた高僧であったとみられる。

周知のように唐帝国を支えて来た均田体制の崩壊の兆は、すでに高宗朝に現われ、玄宗朝になってそれが顕著になった。そして則天武后の時代は、こうした社会経済の変革が底流として力強く進行しつつあった。それは丁度善導が長安の街に進出した頃である。すなわち均しく耕地を授けられた農民は、次第にその能力によって精農と没落農民

に分解し、精農は耕地を増して領主となり、読書によって知識階級となり、科挙に合格して高級官僚に任ぜられて来た。七世紀後半、則天武后が実権を握った時代に、旧来の貴族社会から採用される官吏の外に、新しく出世の登竜門とされた進士科に応募する文人が多く現われて来た。[15] それらが合格して政界に進出したものが科挙官僚で、かれらを大いに採用したのが則天武后であった。武后の出身は巨商であったが、貴族ではなかった。そこで武后は旧貴族の専横には手を焼いて、貴族階級を抑えるために有能な新興科挙官僚を大いに登用した。そしてかれらが政界に一つの大きな新興勢力を作ると、その上に乗った則天武后の地位と権力とは動かし難いものとなったのである。

こうなると他面に賄賂・請託が横行して弊害も現われたが、仏教界でも仏教優先の武后の政策を反映して出家度僧の風が流行し、ついに私度・売度を生むに至るのである。[16] それは兎も角、上述の新興科挙官僚を生む社会階層が、いわゆる士大夫階層を形成して次の時代の推進者となるのであるが、かれらの間に意外に多くの新浄土宗の信者があったことは明らかで、道宣のいわゆる「士女奉者、其数無量」の「士」はすなわち善導信奉者の士大夫を指すものであることは疑ない。

七

前項において善導の信徒・檀越として新興の士大夫層の多かったことを推定したが、なお善導の支持者を考える上から、彼が布教活動に入った時代の長安城内の住寺について触れなければならない。

善導が長安の街に出て住んだ寺には、光明寺と実際寺と大慈恩寺の三寺があったといわれている。この中でまず時期の上から注目すべきは大慈恩寺であろう。周知のように唐の長安城は、隋の大興城を殆んどそのまま受けついだもので、日本の奈良の平城京、京都の平安京の手本となったが、それらが南北に縦長なのに比して東西に横長で、大体縮尺では長安城の二分の一、面積では四分の一であった。タウン＝プランは南北に一一条、東西に一四条の大路が通り、それによって一三〇の碁盤目のようなブロック（坊）に分けられ、その中央北部の八坊を宮城、その南隣八坊を官庁区（皇城）に当てた。その皇城の南壁の中央に朱雀門があり、そこから南に朱雀大路が通っていた。唐代ではこの朱雀大路の東側の街区を万年県とよび、西側を長安県といい、皇城と宮城とこの左右街すなわち万年・長安の両県とを合せ含めて長安城または西都（東京洛陽城に対して）などと称していたのである。

前に善導の長安城中の住寺として第一に挙げた大慈恩寺は、ここにいう万年県にあった。すなわち『長安志』八や『唐両京城坊攷』三などによれば、朱雀門街東第三街の南から三つ目の進昌坊にあり、一坊の半以東を占めた大寺で、隋の無漏寺の廃された後に、前述のように唐の太宗の文徳皇后が貞観一〇年（六三六）崩じたのを追福するため、皇太子（後の高宗）が貞観一二年（六四八）に立て、慈恩を以って寺名としたもので、その林泉の形勝なこと京都で最高といわれた。同年冬一〇月には三〇〇僧を度し、翻経院をおいて玄奘を上座とし、一二月には宝車五〇乗など巨大な献上品が運び込まれ、入仏式は終ったという。[17]

恩慈寺は普通に大慈恩寺といわれているように、大寺であり名寺であった。諸書に散見するが、『唐両京城坊攷』三・進昌坊の条には、会

昌五年の廃仏の際も大慈恩寺は長安城左街の名寺として薦福寺と共に残存を認められたとあり、『寺塔記』を引き内に十余院ありといい、『唐語林』を引き寺内の浴室院と牡丹園とが特に有名であったといい、また高さ三百尺の六級の塔があり、進士及第者の題名の所として知られていたことなどを述べている。

このいわば勅建の名寺に善導が住んでいたことについて、宋の陳思の『宝刻叢編』七[18]に次の如く塔碑目録に掲げてある。

唐慈恩寺善導禅師塔碑　僧義成撰　李振方正書

永隆二年　京兆金石録

唐慈恩寺善導和尚塔碑　僧志遇撰并書

大中五年　京兆金石録

岩井博士のいう通り『京兆金石録』なる本が現存しないので碑文を確認できないが、大慈恩寺に善導の塔碑が二つもあったという。永隆二年（六八一）は善導示寂の年で、大中五年（八五一）のは会昌五年（八四五）の廃仏令の解禁によって塔碑を再建をしたものであろう。特にこれを否定すべき根拠もないが、どうして浄土教祖師とされている善導が、この大慈恩寺に住むに至ったのかを明らかにせねばならない。

これについては既に先学の明らかにされたことであるが[19]、開元二九年（七四一）林諤撰「大唐太原府交城県石壁寺鉄弥勒像頌並序」および元和八年（八一三）李逢吉撰「唐石壁禅寺甘露義檀碑」などによると、唐の太宗は北京（并州太原を指す）に巡幸された時に、文徳皇后が病気であったので、石壁山玄中寺の道綽に礼謁し、供養啓願したことがあったこと、および文徳皇后がとくに道綽の禅観を精修し、浄界に躋る風を嘉したことが知られる。

以上のことを整理して改めて述べると、唐の太宗は名君といわれたが、その文徳皇后長孫氏も「女則」などを著わした立派な皇后で、また篤い道綽の浄土教の信者であった。そこで皇后が病気の時に、太宗は玄中寺の道綽を訪ねて皇后の平癒を祈願したが、そのかいもなく皇后は貞観一〇年に崩じたので、時の皇太子（高宗）は母后の慈恩に報いるために大慈恩寺を建てたのである。寺の落成は貞観二二年で、すでに道綽は同一九年に入寂しているから、迎い入れることは出来なかった。大慈恩寺に名僧玄奘三蔵が入って翻経院で大翻訳事業を行ったことは有名であるが、この大慈恩寺建立の主旨からいえば、道綽のなき後にその後継者善導大師が招請されたことは寧ろ当然であるといわねばなるまい。従って善導が慈恩寺の禅師ないし和尚といわれたのは大慈恩寺建立の当初のことで、恐らく善導は師道綽が貞観一九年に入寂すると、終南山悟真寺に入って教学に修業に専念すること約三年、貞観二二年慈恩寺の落成と共に迎えられたのではあるまいかと考えられる。

八

前述のように唐の長安城は朱雀大街を境に東の万年県と、西の長安県に分れていたが、それぞれに大市場をもっていた。それは二坊を合せた広さで共に繁栄を極めたが、特に西市は西域方面との交易が盛んで、いわばシルク＝ロードの終着市場として栄え、銀行や酒楼やその他の同業商店が多く並び、西域諸国の人々が行きかい物資が豊かであ

った。この長安城で最もにぎやかな大マーケットである西市のすぐ南の坊が懐遠坊で、ここに『続高僧伝』二七に「時在二光明寺一説法」とある善導の光明寺があったのである。これについて宋敏求の『長安志』一〇・懐遠坊に[20]、

「東南隅大雲経寺　本名光明寺。隋開皇四年、文帝為二沙門法経一所立。時有二延興寺僧曇延一。因二隋文賜以一蠟。蠟自然発レ焰、隋文奇レ之、将レ改二所住寺一、為光明寺。曇延更請二立レ寺以広二其教一。時此寺未レ制レ名、因以名レ焉。武太后初二此寺一、沙門宣政、進二大雲経中、有二女主之符一。因改為二大雲経寺一。遂令二天下一、毎州置二一大雲経寺一云々」

とあるように、光明寺は隋の文帝が開皇四年に法経のために立てたものであったが、時に有名な延興寺の曇延に隋の文帝が賜った蠟燭が自然に発焔したので、文帝がこれを不思議なこととして延興寺の名を光明寺と改めようとした。ところが曇延は更に新しく寺を立てその教を広めようと請うたので、その寺を光明寺と名ずけたというのである。『続高僧伝』八の曇延伝によると、隋の文帝の曇延に対する尊崇は非常なもので、曇延に広恩坊（懐延坊の南隣の坊で、後に煬帝の諱をさけて長寿坊と改名）の地を賜わり寺を立て、開皇四年に延興寺と命名した。そして前述の文帝下賜の蠟燭の自然発火のことがあって、文帝が延興の寺名を光明とすべしといったが、曇延は自分だけで光明という寺名を独占すべきではないので、別に請うて一寺を立てそれを光明寺としたというのである。これと法経の為めに立てたという光明寺との関係は明らかでないが[21]、道宣はこれが今の光明寺であるというので、道宣が同時代の善導が居って説法したという光明寺はこれに外ならないのである。

この光明寺には、既に岩井博士が明らかにされたところであるが[22]、三階教の信行が三階院をおいており、信行の高弟慧了（六五六年寂）がそこに居ったところであって、唐の張彦遠の『歴代名画記』三によれば光明寺には三階院と浄土院とがあったという。同じく末法思想に立ち乍ら、浄土宗は一仏弥陀専修で、三階教は普仏普拝を説く。そこに論争がなかった筈はない。何れも他力本願の庶民仏教である。ここに民衆が集ったことは疑ない。善導の説教はいよいよ熱烈となった。ついに今念仏を口誦すれば、必ず浄土に往生するという善導の教えによって、光明寺の門の傍の柳上から合掌念仏投身自殺者が出るに至ったと道宣は伝えている。

こうした民衆の信者には西市の商人・顧客と共に、西市に置かれた西市局や平準局の役人がおり、さらに西市の東隣で懐遠坊の東北の光徳坊には京兆府廨（都庁）あり、懐遠坊の南隣の長寿坊には長安県廨（長安県庁）があったので、それらの地方公務員などが多かったと思われる。なお西市の北隣の醴泉坊にはネストリウス派キリスト教の波斯胡寺（景教寺）と胡祆祠（ゾロアスター教寺）とがあり、醴泉坊の東隣の布政坊にも胡祆祠が、また醴泉坊の西北の義寧坊にも波斯胡寺があったことが『長安志』一〇などに記述されているので、この附近に西域人が多く、イラン地方などの外国宗教の雰囲気も濃厚であったことは確かである。このように善導が都に出て活躍した光明寺のあった地域は、明るく進歩的で異国情緒ゆたかな繁華街であった。

ここに展開された善導の浄土教は、自ずから山西の汾河流域に布教された師の道綽の浄土教と異るものがあったことはいうまでもない。道綽は『続高僧伝』二〇の伝によると、『無量寿経』を講ずること二

百遍とか、称名念仏すること日に七万とか、麻・豆の実でそれを数えて百万斛になった者があったなどといわれている。これに対して『続高僧伝』二七の善導伝は簡単で、『弥陀経』の書写数万巻のことと称名念仏のことしか述べてないが、これは著者道宣が善導より前に死んで、その活動の後期円熟期の事蹟を伝えていないためで、八世紀から九世紀にかけて文諗・少康の共輯といわれている『往生西方浄土瑞応删伝』になると、『写弥陀経　十万巻、画浄土変相三百鋪。所見塔廟、無不修葺。仏法東行、未有禅師之盛。』と述べられてある。それには誇張宣伝の風は認められるが、善導は書画など仏教芸術の才があったようで、これは有名な高宗勅願の竜門奉先寺大廬舎那仏造像の検校僧に善導が任ぜられたことによっても確認せられる。要するにこれらによって善導がたゆまずに絶えず音声・書画・彫刻・建築などの聴視覚教育によって、新らしくその絶対他力専修一仏弥陀称名念仏浄土宗を確立発展させたことを知り得るのである。

懐遠坊の光明寺が則天武后即位の年に大雲経寺になったことについては、この際やはり看過できない。それは大雲経寺が武周革命の成功とその発展を希求・祈願して、天下諸州に立てられたものであったからである。つまりそれはわが国の国分寺にも比すべき寺なので、特に武周革命成立の宣伝という使命を帯びていたのである。殊にこれは都長安城の大雲経寺で、いわば総国分寺として考えられる重要な寺院であった。従ってそれは都の中でも最も賑やかで、目立つ場所が選ばれることは当然であろう。無論、大雲経寺の設立（六九〇）は善導示寂（六八一）の後であるから、善導が直接それに関係したとは考えられないが[23]、中国史上唯一の女帝が、大唐帝国を倒して新しい武周王朝を樹てたことを宣示しようというのであるから、この寺がそれに適した所にあったことは確かである。要するにここで光明寺は、すでに善導の時に浄土教を天下に宣教するセンターとして、ふさわしい寺になっていたことが推察されるであろう。

九

光明寺と共に善導の浄土教布教上、大きな役割をなしたと思われる実際寺は、長安城の朱雀門街西第二街皇城南面含光門西の太平坊にあった。『長安志』九によれば隋の太保長孫覧の妻鄭氏が宅を捨てて寺としたもので、景竜元年（七〇七）に温国寺と改め、さらに唐末の大中六年（八五二）崇聖寺と改名されたという。岩井博士は『歴代名画記』を引用してこの寺に浄土院のあったことを確かめられたが、唐の韋述の『両京新記』三にも、

「寺内浄土院、為二京城之最妙一」[24]

とあって、それが長安城内で最妙のものであったことが見え、流石に浄土宗善導大師の住寺に適わしい名寺であったことが知られる。

この寺は太平坊の西南隅にあった寺で、『唐両京城坊攷』四によると、上述浄土院には呉道玄の画があったといい、またこの太平坊の西門の北におかれてあった定水寺の条にも『名画記』を引いて、王羲之の額や張僧繇の画などがあったという。なおこの太平坊には唐の高祖の子舒王元名の宅のほか、多くの皇族・貴族・大官の宅があったよう

で、この坊がすぐ北の官庁街（皇城）と隣接した高級住宅街で、実際寺や定水寺などには、こうした名流・貴人の趣味に合った書画などの芸術品が多かったものと思われる。

善導が実際寺に居たことは、有名な『金石萃編』七三・唐三三に載せる「河洛上都竜門之陽大盧舎那仏龕記」に明らかである。すなわちこの仏像は高宗の勅建で、高さ八五尺の巨像、咸亨三年（六七二）四月一日則天武后が脂粉銭二万貫を出して助成し、検校僧に西京の実際寺の善道（＝導）禅師が当って上元二年（六七五）一二月三〇日に功を畢ったというが、さらに調露元年（六七九）八月一五日に大像の前に大奉先寺を置き、翌二年（六八〇）正月に勅額が書かれたとある。それは善導寂年の前年であった。この実際寺の善導には懐惲・懐感、および孟詵という立派な俗弟子のあったことは知られているが、この懐惲が実際寺の寺主であったことは『金石萃編』八六・唐四六にある「大唐実際寺故寺主懐惲奉勅贈隆闡大法師碑銘并序」によって明らかであり、さらにこの碑の建立者が懐惲の弟子の温国寺すなわち実際寺の寺主思荘であったことが知られる。こうして実際寺には善導・懐惲・思荘とその法脈がつづいており、この実際寺は善導から三代の師資の住寺であった点から見ても、浄土宗の大本山のような名寺であったといい得るであろう。

一〇

以上不備ながら善導大師が、中国史上稀に見る仏教優先政策をとった隋朝に生まれ、ついで仏教識を利用して仏先道後政策を敢行した則天武后政権の隆昌期に当り、社会経済的変革によって生まれた新興地主・士大夫層の信仰を得て、その布教活動を展開したことを述べた。

善導の都長安における弘法活動の初期は、師の道綽の後継者として名寺大慈恩寺に入り、唐の皇太子（後の高宗）以下の尊信を受けて時の仏教界に地歩を築いたが、やがて都下第一の繁華街である西市の南・懐遠坊の光明寺に入り、都庁・県庁に近く、西域の異教徒も多く、有名な浄土院で三階院の猛僧等とも論争を行い、称名念仏・写経・講経・変相図・変文・造像などあらゆる聴視覚を使って浄土宗の弘宣に努め、無量の庶民の篤い信仰を得て、ついに捨身自殺する者も出るに及んで、その名は政府にも聞えるに至った。

そこで皇城に接して高級住宅のあった太平坊の名寺実際寺に移り、京城中で最妙であると評せられた浄土院に入り、ついで則天武后が脂粉銭を以って助成したという洛陽奉先寺大仏像造営の検校僧に任ぜられた。善導が実際寺の寺主であったかどうか不明であるが、その弟子懐惲、懐惲の弟子思荘は共に実際寺々主となった。こうして善導は都下で最妙といわれた実際寺の浄土院で静かに示寂したとみられる。なお上掲の懐惲の碑によると、懐惲らは師善導の徳を慕い、神禾（和）原に塔を立て、傍に広く伽藍を構えたという。

註

（1）拙著『隋唐仏教史の研究』第一章　隋朝の文教政策

（2）拙著『隋唐仏教史の研究』第四章　隋の玄都観とその系譜」。拙稿「北周の通道観について（『東方宗教』五四、昭和五四年一二月）

（3）「八瓊室金石補正」六九等に見ゆる元和八年の李逢吉撰「唐石壁禅寺

廿露義壇」によると、唐の太宗の文徳皇后は「嘉下道綽大師精二修禅観一、躋三浄界一之風上」とあり、浄土の世界に躋（のぼ）る風よりも、禅観を精修する点を嘉したように見える。尤も文徳皇后の死は貞観一〇年（六三六）であるから、道綽の浄土宗転向後まもなくで、未だ修禅重視の慧瓚教団の風があったのであろう。

（4）野上俊静『中国浄土三祖伝』一一四頁

（5）拙著『隋唐仏教史の研究』第八章　隋朝の留学僧施設と日本の留学僧

（6）Arthur F. Wright, ; Formation of Sui Ideology, 518～604, (Fairbank, "Chinese thought and institutions")

（7）拙著『支那中世仏教の展開』第一部・第六章　隋の高祖文帝の仏教治国策（六・仁寿年間に於ける送舎利建塔事業）

（8）註（5）および拙著『隋唐仏教史の研究』第七章　隋の高句麗遠征と仏教などを参照

（9）宮川尚志「唐室の創業と茅山派道教」（『仏教史学』三）

（10）『仏祖統紀』三九・武徳八年の条など参照

（11）『旧唐書』一・「唐会要」四七

（12）『続高僧伝』二四・慧乗

（13）『唐大詔令集』一一三等

（14）即天武周朝関係の仏教識および大雲経寺については、矢吹慶輝『三階教之研究』（大雲経と武周革命）や塚本善隆『日支仏教交渉史研究』および陳寅恪『武曌与仏教』などを参照。なお則天武后については、外山軍治『則天武后』（中公新書）がある。

（15）堀敏一『均田制の研究』（岩波書店）、池田温『律令官制の形成』（岩波講座世界歴史5所収）等参考書は多い。

（16）谷川道雄「武后末年より玄宗朝初年にいたる政争について」（『東洋史研究』一四～四）、藤善真澄「隋唐仏教時代区分試論」（『東洋学術研究』一四～三）などを参照。

（17）『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』七

（18）『宝刻叢編』は『四庫全書総目提要』八六・史部・目録類二に『宝刻叢編』二〇巻・河南巡撫採進本としてのせてある。

なお塚本善隆「唐慈恩寺善導禅師塔碑考」（『摩訶衍』九）および同氏「金石文に見えたる善導と道綽」（『仏教学』二の七）を参照。

（19）常盤大定・関野貞『中国文化史蹟』八巻・山西・河北・五八～六〇頁、六二～六四頁、岩井大慧『日支仏教史論攷』二三八～二四一頁、小笠原宣秀『中国浄土教家の研究』四五～四七頁、野上俊静「中国浄土三祖伝」一一四～一一五頁、一六四頁など参照。

（20）清の徐松の『唐両京城坊攷』四・懐遠坊の条も同文。

（21）『長安志』七・開明坊の条にも光明寺の名が見えるが、何も記事がない。これが法経の光明寺であったかどうかも明らかでない。

（22）『続高僧伝』一六・隋京師真寂寺釈信行伝、『金石続編』五・唐二・大唐光明寺故大徳僧慧了法師銘、『歴代名画記』三（『学津討源』一一所収）等の資料による。

（23）善導の秀れた俗弟子の孟銑が涇州大雲経寺の舎利塔の石函の銘文を撰したことについて、金子寛哉「涇川水泉寺出土『涇川大雲寺舎利石函』の銘文について」（『印度学仏教学研究』二八の二）などがある。新研究として参照される。

（24）平岡武夫編『唐代の長安と洛陽』（資料）の一五頁の所に、「韋述は開元・天宝の頃の最もすぐれた歴史家の一人で、……「両京新記」は、開元一〇年に作られた」とある。『両京新記』の巻三の旧鈔本が、幸にも尊経閣文庫に蔵せられてある。その影印が右記『唐代の長安と洛陽』におさめられている。

善導教学における頓教攷

斎藤晃道

一、頓漸二教説の展開と頓教
二、善導における頓教の概念
三、善導の頓教説の由漸
四、結論

本稿は善導大師（以下敬称略）の著作五部九巻の文の中にあらわれた頓教の語に注目し、教判論の発生以来つねに諸師の用いるところであった頓教の概念と対比しつつ、善導の用いる頓教がどのように概念規定されているかを知り、同時にその思想的基盤が何処に由来するものであるかを探ろうとするものである。

一、頓漸二教説の展開と頓教

善導の著述の中に見られる頓教の語について具体的に論及してゆく前に、南北朝期から隋唐期にかけて頓漸二教説がどのように展開してゆき、頓教の概念がどのように変遷していったかを概観しておきたい。

教判論の中に頓教という語がはじめて出現するのは、劉宋の道場寺慧観の創唱になる二教五時説である。(1) 慧観は慧厳、謝霊運らとともに曇無讖訳『大般涅槃経』四十巻（北本）の修治を手がけ三十六巻の南本を完成させたが、自らが記した序にその説を示した。序は現存しないが吉蔵の『三論玄義』に

道場寺沙門慧観仍製二経序一略判二仏教一凡有二二科一。一者頓教即華厳之流。但為二菩薩一具足顕レ理。二者始従二鹿苑一終竟二鶴林一。自レ浅至レ深謂二之漸教一。於二漸教内一為二五時一。(2)

と引用されていることによって面目を知ることができる。すなわち一代聖教を頓漸二教に分別し、浅から深へ説き進めるものを漸教、一法門において具足して理を説き尽くすのを頓教と定義し、『華厳経』を頓教、余経を漸教と判じ、漸教を説法年時に応じて五時に開いたものであり、化儀の教判である。

慧観の説は南地における教判の中心となり、蕭斉の劉虬、僧柔、慧次、智蔵、法雲の五時説に踏襲され、さらに慧誕によって補説されていったとされる。(3) しかし智顗の『法華玄義』巻第十の、いわゆる南三北七の十種判を示す個所に「所謂南三北七。南北地通用二三種教相一。

一頓二漸三不定」[4]と指適しているように、当時の一般的傾向として、慧観の頓漸二教に不定教を加えた三教判が用いられていたようである。だがこの場合も『華厳経』を頓教とすることに変りはない。

北魏の慧光がたてたとされる三教四宗判は、北地の教判を代表するものであるが、この教判に示された漸、頓、円の三教説によって、頓教は従来の『華厳経』一経に限定された定義から脱することになった。慧光の著述には『大華厳経疏』十巻（広疏）と『華厳経略疏』四巻があったとされ、いずれも現存しないが、諸疏に引用されるところからすると、頓漸の定義において慧光自身に発展の跡があるとされる。[5]すなわち広疏において三教の名称がたてられたのであるが、広疏における定義は慧観の説と差はなく、『華厳経』のみを頓教とするのであるが、略疏においてこれを修正し、機根を基準において教相を判じたのである。法蔵の『華厳五教章』巻第一に、

光統法師立三二種教。謂漸頓円。光統釈意。以根未熟先説無常後説常。先説空後説不空深妙之義。如是漸次而説故名漸教。為根熟者於一法門具足演説一切仏法。常与無常。空与不空同時俱説更無漸次故名頓教。為於上達分階仏境者説於如来無礙解脱究竟果海円極秘密自在法門即此経是也。[6]

と示されているのがその説である。『華厳経』を化儀の頓、化法の円として、頓円二教の所摂とするのが慧光の判釈であるが、この定義によって頓教の範囲は広まり、根熟者のために同時俱説する諸経が頓教と規定されることになった。

このように慧光の説は頓教の概念に新しい意味を持たせるものであったが、頓、円二教の関係および上達分階仏境の解釈が不明瞭であるという不備を残した。この不備に着目したのが浄影寺慧遠とされる、浄影は『大乗義章』巻第一、衆経教迹義の顕正義に、

聖教雖衆要有二。一是世間二是出世。三有善法名為世間。三乗出道名出世間。就出世間中復有二種。一声聞蔵二菩薩蔵。為声聞説名声聞蔵。為菩薩説名菩薩蔵。[7]

と述べ声聞蔵、菩薩蔵の二蔵を分別し、続いて三蔵義分別の開合広略の条に

随大小漸頓分別。所謂局教漸教頓教。一切小法名為局教。大従小入名為漸教。大不従小名為頓教。[8]

と、局、漸、頓の三教を分別している。これが浄影の二蔵三教説であり、約機の化儀判である。二蔵と頓漸二教との関連については、『無量寿経義疏』上巻に「菩薩蔵中所立二。一漸二頓」[9]とあるから、菩薩蔵中に二教が分別されていることがわかる。すなわち浄影の説においては、機に約して菩薩性を二分し、実践の中間過程に小乗を修習し小果を迂廻して大乗に入る者を漸入、小果を迂廻せず大乗果を直得する専修大乗の機を頓と定義することによって大乗教を漸頓二種に分けたわけである。すなわち慧光説の約機の基準をさらに明確に打ち出し、初発心から証悟までの実践過程に焦点をあてたわけである。この定義に属する経典も具体的に指適され、『維摩経』、『無量寿経』、『観無量寿経』、『十地経』等が頓教法輪とされ、『涅槃経』が漸教と判釈されたのである。[10]

智顗は『法華玄義』に南三北七の十種判を示してこれに批判を加え、

独自の五時五味説をたてるが、智顗は旧説の頓、漸、円の三教の名称をそのまま用い、教門と観門の二面から教相を論じ、頓、漸、秘密、不定のいわゆる化儀の四教をたてる。このなか教門を明かす個所に頓教の相を『華厳経』、『維摩経』、『法華経』、『涅槃経』の経説によって示し、これに類する諸経を頓教としている。(11) すなわち智顗においても頓教はすでに『華厳経』に限定されたものではなく、範囲が諸経に拡げられたものとなったのである。いいかえれば智顗は、それまで頓教として別格視されていた『華厳経』を五時の説次に同列化し、『涅槃経』とともに『法華経』を非漸非頓の醍醐味と判じてその優位性を確立しようとしたのである。(12)

終南山に栄えた地論の学系を継承した智正は、慧光の三教説を依用し、智正の弟子である智儼はこれに真諦訳『摂大乗論』所説の一乗、三乗、小乗の三分説を媒介として、小、初、熟、頓、円の五教をたてたが、これが法蔵の華厳五教判の基盤となったとされる。(13) 法蔵は『華厳経探玄記』巻第一に「教類有レ五。此就レ義分非レ約二時事一」(14) といい、化儀としてではなく義による分別、すなわち化法の判釈であるとして小、始、終、頓、円の五教を示す。このうち始、終の二教は地位を漸次に修成することを義とする故に漸教と名づけ、頓教については、

頓教者。但一念不生即名為レ仏。不下依二位地漸次一而説上故為レ頓。

如二思益一云得二諸法正性一者不下従二一地一至中於一地上。(15)

と説き、続いて『楞伽経』、『十地経』の文を引いて、地位によらない教説を頓教であると示す。また『華厳五教章』巻第一には

頓者。言説頓絶。理性頓顕。解行頓成。一念不生。即是仏等。故楞伽経云。頓者如二鏡中像一頓現非レ漸此之謂也。(16)

と、言説頓絶、理性頓顕、悟解頓成、修行頓成の四義によって頓教を明かしているのである。

前述した慧観は漸悟説を主張し、頓悟説を説いた道生と対立したことは周知のことであるが、道生の主張した頓悟説は、絶対不可分の理にただちに契合することを悟りとするのであって、このような理の悟りは不二のものである故、理に符合すれば割然として大悟するのであって過程的段階はないと主張するものである。(17) 故に道生の頓悟説と慧観の示す化儀の頓とは全く無関係であったわけであるが、ここに法蔵の示した化法の頓の四義のうち、理性頓顕、悟解頓成の二義は、道生の頓悟説の頓の意に相当するわけであり、頓教の概念は華厳五教判において、従来の定義からさらに一歩進んだ形をとるに至ったと見ることができるのである。

以上述べてきたように、具足顕理説である『華厳経』一経を頓教とする慧観の頓漸二教説は、南北両地に行われた諸教判の基盤となったものであるが、慧光が三教判を提示するに及んで、頓教は定義のうえで諸経に拡げられ、浄影の二蔵三教判に至って約機の基準をもとに頓教経典が具体的に指適されることになったのである。しかも慧光、浄影の地論系の教判を継承した法蔵の華厳五教判において、頓教は従来の化儀としての頓教から化法としての頓教へと変遷していったのである。

二、善導における頓教の概念

善導の五部九巻の中から「頓教」の用語例を検索すると『観経疏』に二個所、『般舟讃』と『観念法門』とにそれぞれ一個所が見出せる。これらの用例がどのように概念規定されるものか検討を進めてゆきたい。

『観経疏』冒頭の帰敬三宝偈、いわゆる十四行偈の末尾には

我依二菩薩蔵　頓教一乗海一　説レ偈帰二三宝一　与二仏心一相応　十方恒沙仏　六通照二知我一　今乗二一尊教一　広開二浄土門一[18]

と示されている。この文は説偈意と称されるもので、上来の帰敬偈が菩薩蔵頓教一乗の教門、すなわち所釈経である『観無量寿経』の経旨を依拠するものであり、内容が仏心に相応することを十方諸仏に対し証誠を求めるものである。

良忠は『伝通記』に、この説偈意は世親の『無量寿経論』の「我依二修多羅　真実功徳相一　説二願偈一総持　与二仏教一相応一[19]」の偈に典拠するものであるとし、両説を比較すると、『論』に示す修多羅が広く浄土三部経に通ずる謂であるのに対し、『疏』の菩薩蔵頓教は『観経』一経に限定した表現であると指適している。[20]

説偈意に先立つ一行には「弥陀本誓願　極楽之要門　定散等廻向速証二無生身一[21]」のいわゆる本誓偈が置かれ、このうち「弥陀本誓願」は『無量寿経』の四十八願を、「極楽之要門」は『観経』の念・観二宗を指すとされる。すなわち本誓偈の意は、寿・観の二経の経旨に従えば、定散等しく回向して無生身を速証するという主張であり、速証の語の中に頓教の頓たる理由が見出せるのであるから、菩薩蔵頓教一乗海とは『大経』と『観経』の二経を指すと考えることも可能である。

十四行偈に続く玄義七門料簡の第三「弁宗旨不同教之大小」には

言二教之大小一者。問曰此観経二蔵之中何蔵摂。二教之中何教収。答曰今此観経菩薩蔵収。頓教摂。[23]

とあり、『観経』が菩薩蔵頓教の教門であることがあらためて明示される。この文は宗旨文と称される文の末尾に付せられたもので、善導は『観経』に説示される実践の枢要は観仏三昧、念仏三昧の二宗にあり、帰趣の本質である経体は「一心廻願往生浄土」にあると示し、しかる後に教相を判じて前掲の問答を示しているのである。これは智顗の五重玄義すなわち名、体、宗、用、判の論証形式を踏むものと見ることができ、末尾の問答は判教に相当するものとして、次に示す『般舟讃』の文とともに善導所立の二蔵二教判の論拠とされているものである。

『観経疏』に頓教という表現が用いられるのはこの二個所であるが、ここでは頓教の定義や範囲については何も指適がない。その理由について考慮しなければならないのが浄影の『観無量寿経義疏』の存在である。すなわち、その巻頭に浄影は、

此経開首先知二五要一然後釈レ名。何者五要。第一須レ知二教之大小一。教別二二蔵一謂声聞蔵菩薩蔵。教二声聞法一名二声聞蔵一。教二菩薩法一名二菩薩蔵一。差別義如二常釈一。此経乃是菩薩法収。第二須レ知二教局漸及頓一。小教名レ局。大従レ小入目レ之為レ漸。大不レ由レ小謂レ之為レ頓。此経是其頓教法輪。何故得レ知。此経正為二韋提希一説。下説二

韋提是凡夫。為二凡夫一説不二従レ小入一故知是頓。[23]

と述べ、前項に述べた『大乗義章』に示した定義に従って『観経』を菩薩蔵頓教であると判じており、[24]この記述が善導に示唆を与えたと推察できるのである。いいかえれば、善導が宗旨文において前提となる定義も理由も示さぬまま、単に結論のみを唐突に提示しているのは、浄影の定義と結論をそのまま依用したと見ることが出来るのである。しかしここで注意しなければならないのは、結論は浄影の表現そのものであるにしても、善導の用いる頓教の概念を他の文から検討すると、すでに浄影の定義から脱していることが知られるのであり、故に善導説は浄影説を踏襲したと単純に言い切れないのである。その理由の第一は韋提希の機根の扱いの違いである。浄影は前掲の個所に判釈の理由として、凡夫である韋提希のために説かれた為凡説であるからとし、これを『観経』に「仏告二韋提希一、汝是凡夫心想羸劣[25]」とある文によって頓教と結論しているのである。しかし為凡説と言っても煩悩具足の実凡夫の解脱を示す経説と解釈しているのではなく、定義に示されるように、凡夫故に小果を迂廻せず大乗果へ直入するという実践過程に視点を置いて判釈しているのであって、根熟者のための頓教説という基本的立場は崩してはいないのである。『無量寿経義疏』上巻には、「此経菩薩蔵収。為二根熟人一頓教法輪[26]」と明記されるが、これと同じく『観経』も大乗相応の善根を久しく修習した根熟人のための頓教と言うのである。それ故に浄影は、為凡説であるから頓教と示しながらも、韋提希の機根については「韋提夫人実大菩薩」と述べて韋提権聖説を打ち出しているものと考えられるのであり、凡入報土を立場として九品皆凡と見る善導の示す頓教は、必然的に浄影説とは相異するものと考えなければならない。

理由の第二点は頓漸の分別の仕方についてである。前項で述べたように浄影は菩薩蔵の中に頓漸二教を開いたのであり、二蔵と二教は本末関係にある。それに対して善導は、後に示すように一代聖教を漠然と頓漸の二種に分別していることが窺えるのであって、この点からしても善導の頓教は浄影の定義を厳密に踏まえたものではないと言うことができる。

理由の第三点は彼土の声聞についての問題である。浄影は彼土の声聞の存在については発心往生有声聞説をとり、菩提心を発して往生した者でも、往生以前に小乗を修習し未得阿羅漢果の者は彼土において阿羅漢果を証することがあると主張するのであって、このように彼土において声聞果を証する者は浄影の定義からすれば漸入の機に相当し、この意味において中品三生の説は漸教と判じざるを得ず、『観経』所説すべてが頓教一乗に帰結することにはならない。これに対して善導は非発心有声聞説をとり、菩提心を往生の必要条件にせず、本願力による五乗斉入を説き、彼土における声聞の存在を認めるものの、声聞性の者は小果を証した後、転じて大乗に廻心し二乗に退没せぬとするのである。[27]このように、善導が頓教一乗と示すのは、本願力による五乗斉入を意味しているのであり、小果を迂廻するかどうかは問題にしていないと考えられるのである。以上のような検討から筆者は、善導が宗旨文に示す菩薩蔵頓教という結論は、浄影の判釈に示唆を得て提示されたものであるにしても、内容的にはすでに浄影の定義を脱して

いると見るべきであると考えるのである。

善導が用いる頓教の概念が明白に示されるのが『般舟讃』の偈である。すなわち善導は

瓔珞経中説二漸教一　万劫修功証二不退一
観経弥陀経等説　即是頓教菩薩蔵
一日七日専弥レ仏　命断須臾生二安楽一
一入二弥陀涅槃国一　即得二不退一証二無生一
万劫修功実難レ続　一時煩悩百千間
若待二沙婆証法忍一　六道恆沙劫未レ期[28]

と述べ、『観経』、『阿弥陀経』等を頓教とするのに対し、『瓔珞経』を漸教としているのである。この偈の中で「万劫修功証不退」の故に漸教とされた『瓔珞経』すなわち『菩薩瓔珞本業経』は、十住、十行、十廻向、十地、無垢地、妙覚地の四十二賢聖位と初発心住に入る以前の十心すなわち信、念、進、慧、定、不退、廻向、護、戒、願の十信を説くものであり、この階位説は『華厳経』に説かれる十地を基本とし、同経の記述から地位の名称を求めて、独自に編成されたものとされる。[29] 智顗はこの十信をも階位として扱い、同経の所説を五十二位説と見なし、『四教儀』巻第九に

瓔珞経明二五十二位一名義整足。是結二成諸大乗方等別円之位一也[30]

と述べているように、これを名義整足した階位説として別教、円教の扱いをしているのである。故に善導が『瓔珞経』を取りあげるのは、智顗の指摘によって同経が菩薩階位整った説であると一般的に見なされていたからであるとも推察できるのである。『瓔珞経』の所説のなかで、証不退あるいは証無生は十地中の第七無生心に相当するものと考えられる。すなわち

七尽果報無障無礙智。所謂三空智観二三界一習。色心果滅無レ遺レ余。一切行功徳功用造作已竟。[31]

と示される階位であり、初発心から信、住、行、廻向を過ぎた第四十七位に相当する。この間の実践の時間的経過についてこれが万劫を要すとの記述は見あたらない。時間については、十信を修して初発心住に入るまでの過程の時間経過について

菩薩常行二十心一。（略）若経二一劫二劫三劫一乃得レ入二初住位中一。[32]

とあり、また

若一劫二劫乃至十劫修二行十信一得レ入二十住一。[33]

とあって一劫から十劫を要すると示されているだけである。故に善導が万劫修功と言うのは、この記述を基準に類推したものか、さもなければ他の記述から間接的に依用したものと見なくてはならない。現実には、この説は道綽の『安楽集』所説に由来するものであるが、これについての考察は次項にゆずる。

『般舟讃』の続きの一節には、八万四千門と称念を対比して

門門不同八万四　為レ滅二無明果業因一
利劍即是弥陀号　一声称念罪皆除[34]

と言い、また門門不同なる八万四千法門を漸教と名づけて

門門不同名二漸教一　万劫苦行証二無生一
畢命為レ期専念仏　須臾命断仏迎将[35]

と述べられている。無明と果と業因とを滅するための実践を説く八万

四千法門を、称名によって罪を滅し易行速疾に不退と証無生とを果たす浄土門に対比し、これを漸教と規定しているところに、善導の真意が発揮されたと考えることができる。すなわち八万四千法門とは通説から言えば一代聖教であり、仏説すべて漸教であるとしていることになる。いいかえれば浄土門は別意の弘願によって特別に開顕されたものと見るのであり、このように一切善悪の凡夫のために別説された易行浄土門こそ究竟一乗の頓教であるとしているわけである。すなわち頓教は頓漸二種を相対的に対比した結論として示されているのではなく、絶対的な施設として捉えられていると見ることができるのである。

『般舟讃』の文を要約すれば、善導の意とするところは、万劫の間、相続しがたい苦行を続け無明等を滅しつつ階位進趣して此土における証無生を期す諸法門すべてを漸教としているのであり、この意味において根熟人の頓教法門といえども此土入聖を期す限り漸教と理解するのであって、これに対し未断惑のまま彼土に生じて無生を速証する浄土門を頓教としたのである。いいかえれば実践過程における時間の遅速、行の継続の難易、無明等の惑の断除について頓漸を分別しているのであり、この意は曇鸞における難易二道、道綽における聖浄二門判の延長上にあると理解できるのである。

『観経疏』玄義分には

・依レ心起二於勝行一門余二八万四千一。漸頓則各称二所宜一随レ縁者則皆蒙二解脱一。[36]

・如来対機説法多種不同。漸頓随レ宜隠影有レ異。或六根通説相好亦然。応レ念随レ縁皆蒙二証益一也。[37]

とあり、ここには一代聖教が直ちに頓漸の二種によって分別されていることが理解できる。前者は実践面から、後者は教説面から捉えられたものであるが、従来述べてきた頓漸とこの頓漸とは内容を異にすると思われる。とくに前者については八万四千を頓漸の二種に分別するのであるから、『般舟讃』の説と同義ではないことが明白である。すなわちここに示される頓教とは、単に往生経を指すのではなく、もっと広い概念をもったものと見るべきであろう。これを考慮に入れて、前掲の『般舟讃』の偈の直前に示された

釈迦如来真報土　清浄荘厳無勝是
為レ度二沙婆一分レ化入　八相成仏度二衆生一
或説二人天二乗法一　或説二菩薩涅槃因一
或漸或頓明二空有一　人法二障遣二雙除一
根性利者皆蒙レ益　鈍根無智難二開悟一[38]

という偈に「或漸或頓」と示されているのを吟味してみると、ここに示される頓とは、利根の者には証益が得られるが無智鈍根の者には開悟できぬ頓と理解できるのであって、この頓こそ浄影の示す「為根熟人頓教法輪」と見ることができるのである。いいかえれば浄影の頓教説と従来述べてきた浄土門の頓教とする理解とが並列していることになり、漠然と頓漸と善導が表現した場合、頓はこの両説を合せたものになるわけである。法然は『無量寿経釈』に

天台真言皆雖レ名二頓教一。断レ惑故猶是漸教也。未レ断レ惑出二過三界之長迷一故。以二此教一為二頓中頓一。[39]

と言い、『無量寿経』を頓中頓と表現しているが、この言こそその間

の事情を言い得たものと見ることが出来るのである。

『観念法門』の五種増上縁義を説いた後に置かれた最初の問答には、

問曰。釈迦如来出現為レ度二五濁凡夫一即以二慈悲一開二示十悪之因報果三塗之苦一。又以二平等智慧一悟二入人天廻生三弥陀仏国一。諸経頓教文意歴然。(40)

とあり、「諸経頓教文義」と表現されている。この問いに対して善導は『十往生経』を引き解答を示すが、諸経頓教と表現されるものは、質問の内容と文脈から見て、五種増上縁義を説くにあたって典拠とされた諸経を指すと考えられる。すなわち具体的に言えば、浄土三部経と『般舟三昧経』、『十往生経』、『浄土三昧経』のいわゆる六部往生経のことである。

頓教と表現されるのは以上の四個所であるが、このほか頓の一字で表現される例の中には、惑障の頓滅を意味するもの、彼土における理性顕顕、悟解頓成を示すと考えられるものがあるが、これらについては記述を次項にゆずる。

三、善導の頓教説の由漸

道綽は『安楽集』第五大門第二「明修道延促」に、無上菩提を早証するにはまず菩提心を発すべきであるとし、次のように示している。すなわち

欲二早証一二無上菩提一者。先須二発菩提心為レ首。此心難レ識難レ起。従今発二得此心一。依レ経終須下修二十種行謂信進念戒定慧捨護法発願廻向一進中詣菩提上。(41)

と言い、菩提心は識り難く起こし難いものとし、たとえ菩提心を発得したとしても信、進、念、戒等の十種行を修して菩提に進趣すべきであると述べる。この信、進、念、戒等の十種行とは、前述した『瓔珞経』所説の十種心（十信）であるから、「依経」とは『瓔珞経』を指す。道綽は続いて

然修道之身相続不レ絶。逕二一万劫一始証二不退位一。(42)

と言い、修道相続して一万劫を経てはじめて不退位を証することが可能であるとしており、さらに当今の凡夫を信想軽毛の外凡夫と名づけて未だ火宅を出過せぬものと示し、その理由として

拠二菩薩瓔珞経一具弁二入道行位法爾一故名二難行道一。又但以一劫之中受身生死尚不レ可二数知一。況一万劫中徒受二痛焼一。(43)

と述べて、『瓔珞経』所説の階位を漸進して一万劫に不退位を証する実践は痛焼受苦の難行道であるからと示すのである。この記述では、未出火宅の理由づけが充分ではない観があるが、第七大門第二に

此方多時具修二施戒忍進定慧一。未レ満二一万劫一已来恒未レ免二火宅一顕例遂堕。(44)

とあるから未出火宅の理由が明白になる。両説を要するに『瓔珞経』所説に随順して出離解脱する道は、煩悩を漸次に断除する凡夫不相応の難行道であり、一万劫を満たぬ者はいずれも三界火宅に撃縛されているのであって、この修道は「用レ功至重獲レ報偽」の実践であるとしているのである。以上の道綽の記述を見れば、善導が『般舟讃』に『瓔珞経』を漸教として「万劫修功証二不退一」といい「万劫修功実難レ続　一時煩悩百千間　若待二沙婆証法忍一　六道恆沙劫未レ期」と述べ

ているのは、道綽の説に準拠していることが明白に理解できる。

このように一万劫を要する難行苦行の修道に対し、浄土門における実践について道綽は

若能明信二仏経一願レ生二浄土一。随二寿長短一一形即至位階二不退一。与二此修道一万劫一斉レ功。[45]

と言い、一万劫の修功と功徳が等しいと断言し、難を捨てて易を求むべきことを主張するが、これが『般舟讃』に「観経弥陀経等説　即是頓教菩薩蔵　一日七日専称仏　命断須臾生安楽　一入弥陀涅槃国　即証不退証無生」と示される頓教に相当することは論ずるまでもない。また第七大門第二には前掲の文と同じ趣旨を説いたあと『無量寿経』の第十一願を引いて経証とし、さらに『無量寿経』の「横二截五悪趣一」[36]の文を釈して

若得レ往二生弥陀仏国一。沙婆五道一時頓捨故名二横截一。[47]

と述べて、彼土においては煩悩が頓滅することを説くのである。これは十四行偈に「横超断四流」とある横超にあたり、『般舟讃』に「利劔即是弥陀号　一声称念罪智除」の意に通ずるわけで、惑障の頓滅を意味する。

このように善導の頓漸二教説は、道綽の『安楽集』の「明修道延促」にその起源を求めることができるのであるが、要するに道綽の説は『瓔珞経』所説によって難易二道を解釈したものであるから、さらに曇鸞にまで遡ってその由来を求めることができるはずである。

曇鸞は易行道による速証菩提を論証するについて、弥陀の本願力を増上縁とする故に成就が可能であるとし、四十八願中の第十八、十一、二十二の三願を挙げてこれを的証しているが、[48]この三願的証こそ善導の頓教説の本源と見ることができ。すなわち曇鸞は第十一願により往生の速を、第十一願により得不退の速を示し、第二十二願の「超二出常倫諸地之行一現前修二習普賢之徳一」の文を依拠として、彼土の菩薩行が階位次第せず地位を超出する故に速証菩提であると論証し、四十八願は仏の善住持力が働く故に徒設でないと主張しているのであり、善導が速得往生、即得不退、速証無生の故に往生経を頓教とする根拠は、ここに求められるのである。

このうち第二十二願については、曇鸞は「案二十地経一菩薩進趣階級漸有二無量功勲一逕二多劫数一然乃得」と『十地経』の階位説により菩薩階位は漸進するものと理解する問者に答えてこの願を具体的に引用したあとで

案二此経一推二彼国菩薩一或可レ不下従二一地一至中一地上。言二十地階位一者釈迦如来於二閻浮提一一応化道耳。他方浄土何必如レ此。五種不可思議中仏法最不可思議。若言下菩薩必従二一地一至二一地一無中超越之理上未二敢詳一也。[49]

と述べ『十地経』の階位説は釈尊の沙婆における一応の化道であって、彼土における菩薩行は階位を超越する不可思議のものであると言い、好堅樹が一日に百丈の高さを具足することを譬喩として示す。[50]ここに「超越之理」と言われるものは、法蔵が『探玄記』巻第一に『思益梵天所問経』を挙げて「得二諸法正性一者不下従二一地一至於中一地上」[51]と言い、「不下依二位地漸次一而説上故為レ頓」と説明した頓教と同趣であり、法蔵が挙げた四種の頓義のうち理性頓顕、悟解頓成に相当するものと考

えられる。善導は『観経疏』定善義の宝樹観に『往生論』の「正道大慈悲出世善根生」の偈を引いて

一一樹高三十二万里。亦無二老死一者亦無二小生一者亦無二初生漸長一者。起即同時頓起。量数等斉。何意然者彼界位是無漏無生之界、豈有二生死漸長之義一也。(52)

といい、彼土は無漏無生の涅槃界であり、弥陀の無漏心から流出する宝樹の体量は、同時頓起、量数等斉であると述べているが、この説は曇鸞の好堅樹の譬喩に由来する表現であると推察され、内容的には彼土の依報が無為涅槃の当体である理法によって住持されるものであることを示すものである。故に善導が『般舟讃』に「一入弥陀涅槃国即得二不退一証二無生一」といい、『法事讃』に「直取涅槃城(53)」、「畢命直入涅槃城(54)」と述べて彼土が涅槃界であることを主張するのは、彼土は本願力によって往生者の理性が頓顕し、悟解の頓成する世界であると見ていたからであると考えられるのであって、ここに善導の頓教説の隠れた一面を見ることが出来るのである。

四、結　論

以上考察してきたように、善導の頓漸二教説における頓教とは、不退を得て無生を証するまでの実践過程において、とくにその時間的経過の遅速、行の継続の難易、煩悩および修惑の断除を問題にするのであって、未断惑の凡夫が弥陀の本願力を増上縁として無漏無生の涅槃界である彼土に易行速疾に往生し、煩悩と修惑を頓滅して速やかに不退を得て無生を速証することを説く浄土の法門を頓教としているのであり、具体的には浄土三部経ないしは六往生経を頓教と見ていることが知られるのである。この頓教説は道綽の聖浄二門判における浄土門、曇鸞の難易二道判における易行道そのものであり、具体的な記述から考察してみると、道綽の『安楽集』の「明修道延促」の『瓔珞経』による難易二道の解釈、さらに遡れば曇鸞の『論註』の三願的証に由来するものであることが理解できるのである。いいかえれば善導は、九品皆凡、凡入報土という自身の教学基盤に立って、曇・綽二師の二道・二門判に示される趣旨を頓漸二教によって改めて説きなおしていると見ることができるのであって、それについて浄影の『観無量寿経義疏』の菩薩蔵頓教という判釈が有益な示唆を与えたものと考えられるのであるが、善導説はすでに浄影の定義を離脱しているのであって踏襲とは言えない。一部には浄影のそれに担当するもの、また法蔵の五教判の頓に担当するものも見られることからすれば、特定の師の説を依用したものではない。故に善導の頓漸二教説は、当時普遍的通念になっていた頓漸の語を用いて易行浄土門を再説したものと考えられ善導独自の教判であるとは言えないと考えられるのである。

注

(1) 佐藤達玄稿「中国初期仏教における教判思想」(『駒沢仏教紀要』二二、一二〇頁～一二一頁)

(2) 『正蔵』四五、五頁b

(3) 坂本幸夫著『華厳教学の研究』一七八頁、村田常夫氏稿「地論師の教判に於頓ける頓教論」(『印仏研』七―二、二〇頁)

(4) 智顗は三種教相を用いた師として、観炭、僧宗、曇愛を挙げる。(『正蔵』三三、八〇一頁a)

(5) 前掲、村田常夫氏稿
(6) 『正蔵』四五、四八〇頁b
(7) 『正蔵』四四、四六六頁c
(8) 同右、四六七頁
(9) 『正蔵』三七、九一頁a
(10) 『維摩経義記』巻第一に「菩薩蔵収為根熟人頓教法輪」(『正蔵』三八、四二一頁b)、『大般涅槃義記』巻第一上に「今此経者二蔵之中菩薩収、漸教衆生長養法門」(『正蔵』三七、六一三頁b)とある。
(11) 『正蔵』三三、八〇六頁a
(12) 『アジア仏教史』中国編I、二六八頁(塩入良道著、第七章「中国仏教の形成」)
(13) 梅辻昭音氏稿「智儼の教判について」(『印仏研』六―二、一〇四頁)。また梅辻氏は触れないが、村田常夫氏は、智正の教判は浄影の教判を継承し、その上に慧光の三教判を再加味したとしている。(前掲村田常夫氏論考、二〇六頁および同氏稿「地論師の教判について」、『大崎学報』一〇八、六七頁)
(14) 『正蔵』三五、一一五頁c
(15) 同右
(16) 『正蔵』四五、四八一頁c
(17) 板野長久氏稿「道生の頓悟説成立の事情」(『東方学報』東京七、四頁)
(18) 『正蔵』三七、二四六頁a
(19) 『正蔵』二六、二三〇頁c
(20) 『観経疏伝通記』巻第二(『正蔵』五七、五一二頁c)
(21) (18)参照。
(22) 『正蔵』三七、二四七頁a
(23) 『正蔵』三七、一七三頁a
(24) 同趣の説は智顗の説とされる『仏説観無量経疏』の第五重、判教相の個所(『正蔵』三七、一八八頁c)にも見られるが、作者の真偽の問題もあり、ここでは触れない。
(25) 『正蔵』一二、三四一頁c
(26) 『正蔵』三七、九一頁b
(27) 横超慧日著『中国仏教の研究』第三、一〇四―一一二頁「浄土教における声聞思想の発展」。
(28) 『正蔵』四七、四四八頁c
(29) 神谷隆浄著『菩薩思想の研究』、四四四頁
(30) 『正蔵』四六、七五二頁c
(31) 『正蔵』二四、一〇一五頁ab
(32) 同右、一〇一一頁c
(33) 同右、一〇一四頁bc
(34) 『正蔵』四七、四四九頁a
(35) 同右
(36) 『正蔵』三七、二四六頁b
(37) 同右
(38) 『正蔵』四七、四四八頁bc
(39) 『昭法全』六八頁
(40) 『正蔵』四七、二八頁b
(41) 同右、一六頁b
(42) 同右
(43) 同右、一六頁c
(44) 同右、一八頁c
(45) 同右、一六頁c
(46) 『無量寿経』巻下に「宜各勤精進努力自求之。必得超絶去往生安養国。横截五悪趣」(『正蔵』一二、二七四頁b)とある文。
(47) 『正蔵』四七、一八頁c
(48) 『正蔵』四〇、八四三頁c～八四四頁a
(49) 同右、八四〇頁bc
(50) 前掲の個所に「譬如有樹名好堅。是樹地生百歳乃具一日長高百丈。日日如此。計百歳之長豈類修松耶」とあるのを指す。

(51) (15) 参照。羅什訳『思益梵天所問経』分別品に「若人聞是諸法正性。勤行精進。是名如説修行。不従一地至一地」(『正蔵』一五、三六頁c) とあるのに相当する。

(52) 『正蔵』三七、二六四頁b

(53) 『正蔵』四七、四二四頁c

(54) 同右、四二五頁a

道綽・迦才・善導の往生思想

――特に仏身仏土説を中心に――

稲岡了順

一、はじめに

浄土教における往生とは、いうまでもなく阿弥陀仏の西方極楽浄土への往還である。『阿弥陀経』に、

　其人臨二命終時一。阿弥陀仏与二諸聖衆一。現在二其前一。是人終時。心不二顛倒一。即得レ往二生阿弥陀仏極楽国土一。（『正蔵』一二・三四七）

とあるのは、浄土教の往生思想を端的に表現している。また、『法華経』薬王菩薩本事品に、

　即往二安楽世界阿弥陀仏大菩薩衆囲繞住処一。生二蓮華中宝座之上一。（『正蔵』九・五四）

とあるよりすると、往生とは安楽世界に往きて蓮華中の宝座に生ずということである。(1)

　中国におけるいわゆる純正浄土教は曇鸞にその崩芽を見る。即ち『往生論註』に、

　阿弥陀如来為二増上縁一（『正蔵』四〇・八四三）

とあり、続いて、

　凡是生二彼浄土一乃彼菩薩人天所起諸行皆縁二阿弥陀如来本願力一故。何以言レ之。若非二仏力一四十八願便是徒設。（『正蔵』四〇・八四三―八四四）

とあるように、浄土教とは阿弥陀仏の本願力を増上縁とする仏願乗託の他力往生である。この思想は道綽迦才に継承され、善導に至って凡入報土の教学となった。

　ところで、大乗仏教は現在多仏出現の説を唱導し、十方の世界に恒沙無量の諸仏が現に出現し各々浄仏国土成就衆生に従事しつつありとしている。つまり、十方世界に恒沙無量の浄仏国土が存在するということである。

　往生の本来的意味は、法然が『往生要集大綱』で「捨此往彼蓮華化生」とのべているように、穢土を捨てて浄土に往くことであるから、他土往生の思想は西方極楽浄土往生を含めて多種多様、無限の可能性をもって展開することになる。例えば、『阿閦仏国経』では阿閦仏の

東方妙喜世界往生を説き、『弥勒上生経』『弥勒下生経』では弥勒の兜率往生を説いている。『灌頂随願往生十方浄土経』が東方香林刹以下、十方の浄土を開示しこれ等の仏土への往生の業行を示しているのは、無量の浄仏国土往生を示唆するものであろう。事実、十方往生や兜率往生の思想は西方往生思想とともに中国に存在した。

道綽の『安楽集』には、常に西方浄土の浄業を修していた曇鸞のもとに世俗の君子が来て、

十方仏国皆為二浄土一法師何乃独意注レ西（『正蔵』四七・一四）

と呵したことが記されている。また、迦才の『浄土論』には、并洲漢王内道場主洪法師なる僧が兜率天よりの天男天女の来迎を拒んで西方浄土往生を遂げたとの記事がある。特に、兜率往生思想は西方往生思想と類似する点が多く、ために道綽や迦才その他の諸師[2]が両土の比較優劣を論じている。

塚本善隆博士によって紹介された竜門石窟群の銘文によると[3]、中国北魏より隋唐代の一般民衆の往生に対する理解は、西方浄土と兜率天の混合や道教的な生天思想が多く見られるという。これは輪廻転生からの離脱を求め、永遠の楽土、無上の理想郷を憧憬した衆生の素朴な願望、即ち厭離穢土欣求浄土の気持を表すものであろう。つまり、当代における民衆の往生思想には、我々が現在理解する他力往生とは異質な要素が内在しているものとしなければならない。

浄土教は一般民衆のための法門である。故に、隋唐代の浄土教諸師の往生思想が、当時の一般民衆の素朴な他土往生の願望を考慮に入れたものであろうとは、充分推測出来る。

本稿で意図するのは、主として道綽迦才の往生思想を、所求とする仏土観を中心に究明し、それによって善導の往生思想の特異性を明白にしようとするものである。仏土観からアプローチするのは、道綽迦才の往生思想には、所求とする浄土について、当時の民衆の素朴な他土往生の願望に意を致した節があるからである。

二、道綽の往生思想

道綽の仏身仏土説は錯雑して不明瞭であるが、『安楽集』第一大門の総標に、

明二真応二身一并弁二真応二土一（『正蔵』四七・四）

とあるので、真応二身二土を基調とするものであろう。真応二身説は浄影寺慧遠の『大乗義章』巻十九に、

真応不同　開分無レ二。自徳名真。随レ化所現説以為レ応。真則是其法門之身。応則是其共世間身。（『正蔵』四四・八三八―八三四）

とあるによったものと考えられる。ところが真応二身に対する別釈では、道綽は三身三土の義を明かすとして、真法身報身化身の名目をあげ、更に第二大門では、

真如実相第一義空自性清浄体無二穢染一理出二天真一不レ仮二修成一名為二法身一（中略）備修二万行一能感二報仏之果一以二果酬一因名曰二報身一（中略）従レ報起レ用能趣二万機一名為二化身一（『正蔵』四七・七）

とあって、ここでも法報化の三身が説かれている。この文は世親の『法華論』によったものというが、『法華論』の三身は法報応であり、かつ内容もまったく一致しない。故に『法華論』の取意文というより

道綽の仏身説としても支障はない。とすると、真応二身と法報化の三身とには開合の異りがあることになるが、化身について「従レ報起レ用」とあるので、報身を自受用身とすれば、化身は他受用身に近い仏身で、真応二身に配すれば法身は真身、報身化身は合して応身となる。また、同じ第一大門には、

若拠二法性浄土一則不レ論二清濁一　若拠二報化大悲一則非レ無二浄穢一

とのべ、続いて機感の不同に対して仏土に三種の差別ありとして、

一者従レ真垂レ報名為二報土一猶如三日光照二四天下一法身如レ日報化如レ光

二者無而忽有名レ之為レ化

三者隠レ穢顕レ浄（『正蔵』四七・六）

とある。この中、第一の文によると「法身如レ日報化如レ光」とあって、法身とは真如の体を表し報化は法身の相用となる。報化が報身化身の二身であるか否かについては種々論義されているが、[4] 報土に対する報化が仏土相関の義を表しているならば報化は報身である。[5] しかし、真応二身の名目に従えば、ここにいう報身は応身と同格である。報身と応身が同体異名であることは迦才が、

或名二報身一或名二受用身一或名二応身一（『正蔵』四七・八四）

といい、善導が、

報応二身者眼目之異名（『正蔵』三七・二五〇）

とのべていることによって知られる。向上的な酬因に約するを報身と称し向下的な応用を応身という。また、第二、第三の文によると、道綽は仏土というよりは、衆生を教化誘引するための「化用」の発揮される土というものを考えていたようで、これは「拠二報化大悲一則非レ無二浄穢一」の見解に一致する。

ところで、阿弥陀仏の仏身仏土については、

阿弥陀仏亦具三三身一（『正蔵』四七・六）

の文もあるが、第一大門に、

無量寿国即是従レ真垂レ報国也（『正蔵』四七・六）

とあって、これは前述の三種仏土の第一に相当する。同じく第一大門には、

現在弥陀是報仏。極楽宝荘厳国是報土。（『正蔵』四七・五）

とあるので、道綽が阿弥陀仏の主格を報身報土としていることは明瞭である。また、弥陀報土往生については、

無量寿国是其報浄土。由二仏願一故。乃該二通上下一。致レ令三凡夫之善竝得二往生一。（『正蔵』四七・六）

とのべ、更に『往生論註』を取意して、

莫レ不下皆以二阿弥陀如来大願業力一為中増上縁上也。若不レ如レ是。四十八願便是徒設。（『正蔵』四七・一二）

と記し、曇鸞によって唱導された仏願乗託の他力往生を説示している。たゞ、道綽の考える弥陀浄国は、

位該二上下一凡聖通往（『正蔵』四七・六）

とあり、

由レ該上故天親竜樹乃上地菩薩亦皆生（『正蔵』四七・六）

とあるを見ると、上地の菩薩の得入する浄土と地前凡夫の往生すべき浄土との間に一線を画している節がある。例えば、第六大門で、

彼国雖二是浄土一。然体通二上下一。知二相無相一。当レ生二上位一。凡夫火宅一向乗レ相往生也。（『正蔵』四七・一八）

とある。これによると、相無相を知る者は上位に生じ、煩悩具足の者は有相を修して下位に生ずということになる。また、第二大門には、上士の得生について、

法性浄土。理処二虚融一。体無二偏局一。此乃無生之生。上士堪レ入（『正蔵』四七・八）

とのべ、中下輩の往生については、

未レ能レ破レ相。要依二信仏因縁一求レ生二浄土一。雖レ至二彼国一。還居二相土一。（『正蔵』四七・九）

とのべる。これによると先きの「体通二上下一」には法性土相土の相違があることになる。しかし、法性土は道綽の仏土説では報土出現の本源ともいうべきものであるから、弥陀の浄土を報土と決着した上で、上士の法性土得入を説くのは不可解である。また有相の得入の土について「雖レ至二彼国一。還居二相土一」とあるのはどう理解すべきであるか。報土と相土との係りも不明である。しかし、相土が弥陀浄国についてのべていることだけは確実である。道綽は第一大門で、

弥陀浄国既云下位該二下上一無問二凡聖一皆通往上者。未レ知唯修二無相一得レ生。為当凡夫有相亦得レ生也。

との問を起し、

凡夫智浅。多依レ相求。決得二往生一。然以二相善力微一。但生二相土一。唯覩二報化仏一也。（『正蔵』四七・六）

と答えている。これによると相土とは弥陀浄国の下位に配された土であることがわかる。つまり、道綽は弥陀浄国は凡聖通往というものの、その土に優劣があとしている。

相無相の修道について、道綽は第七大門で次のようにのべる。

初地菩薩尚自別二観二諦一。励レ心作意。先依レ相求。終則無相。以漸増進体二大菩提一。尽二七地終心一相心始息。入二其八地一。絶二於相求一。方名二無功用一也。是故論云。七地已還悪貪為レ障。善貪為レ治。八地已上善貪為レ障。無貪為レ治。況今願レ生二浄土一。現是外凡。所修善根皆従愛二仏功徳一生。豈是縛也。（『正蔵』四七・一八）

ここには、大要、三類の修相が説かれている。即ち、一、八地已上の菩薩、二、初地より七地已還の菩薩、三、外凡である。初地の菩薩は初めは有相を修して菩提を求めるが、七地に至れば相を求める心もなくなり、八地に入れば相求を絶す。これを無功用という。七地已還は悪貪を障となし善貪を治となすが、八地已上は善貪を障となし無貪を治となす。外凡の所修は「愛仏功徳」の取相によって往生を求むとある。これによると無相を修する上位の菩薩は八地已上であり、八地已上の菩薩は相善等の有相の行はむしろ障となり、無貪を治となす。有相を修する菩薩でも、初地已上と外凡とでは修道の内容が異なる。これは明らかに修道の優劣を示したものであって、道綽が有相よりは無相の勝れていることを認めているものであるといえる。

外凡の取相については同じく第七大門に二類をあげ、

一者於二五塵欲境一妄愛貪染。随レ境執着。此等是相名レ之為レ縛。二者愛二仏功徳一願レ生二浄土一雖レ言二是相一。名為二解脱一。（『正蔵』四七・一八）

とのべ、『涅槃経』や世親の『往生論』の所説によって、妄境界への取相は縛であるが、「愛仏功徳」の取相は善法愛であるから執縛にあらずとしている。即ち、外凡の修すべき行は「愛仏功徳」ということである。ここにいう「愛仏功徳」とは、具体的には無相の行に対応して随所に説かれる礼仏、念仏、観仏等である。しかも、

下品生人乗二十念一往生（『正蔵』四七・一一）

とか、

下品往生人雖レ不レ知二法性無生一。但以下称二仏名一力作中往生意上。願レ生二彼土一。（『正蔵』四七・一一）

とあって、下品人の往生行の中心となるのは称名念仏であることを知る。称名念仏について、道綽は第三大門で『無量寿経』十八願文を釈して、

若有二衆生一。縦令一生造レ悪。臨二命終時一。十念相続称二我名字一。若不レ生者。不レ取二正覚一。（『正蔵』四七・一三）

と表している。十八願文の「乃至十念」を称我名字としたのは道綽の妙釈である。しかも、この釈文は『観経』下下品を勘案している。したがって、阿弥陀仏の誓願は愚悪の凡夫を正機とするという浄土教の立場を、道綽が継承していることはわかる。しかし、「下凡往生人は法性無生を知らずといえども」とのべているのは、法性無生を悟った上品往生人は称名念仏に係わらずとの意があるとしなければならない。特に、先述の、

凡夫智浅多依レ相求決得二往生一。然以二相善力微一。但生二相土一。唯覩二報化仏一

道綽・迦才・善導の往生思想

の文によれば、凡夫の称名念仏は力微なるが故に相土に生じて報化仏を覩るということである。だが、相土や報化仏についての道綽の説明は釈然としない。「相善力微」は自力の念仏についてのべたのであって他力念仏の行者は勝行の故に往生しても上位に位すとの意見もある。(6) しかし、これを立証する文を『安楽集』に見ることは出来ない。むしろ、称名念仏は常に下品生の往生行として説かれていることからすれば、道綽が凡夫の生ずる相土は上輩生より一段格の落ちる浄土としていることは確実である。

第二大門に展開する道綽の弥陀浄国浄土初門説、境次相接の思想は、このことを如実に示している。道綽が弥陀浄国浄土初門説を主張した根拠は『華厳経』寿命品の所説によったものである。寿命品は、娑婆世界釈迦牟尼仏刹の一劫は安楽世界阿弥陀仏刹の一日一夜にあたる。安楽世界の一劫は聖服憧世界金剛仏刹の一日一夜にあたる、かく次第展転して十仏刹の劫を説き、最後に勝蓮華世界賢首仏刹の一日一夜を説いて終る比較的短章品である。寿命品は迦釈牟尼仏国より賢首仏刹までの一劫の長短を説いているだけであるが、この経証は当代の仏土観に影響を与え、これによって仏土の優劣が示される。道綽も、

如レ是優劣相望乃有二十阿僧祇一。（『正蔵』四七・九）

とのべている。ということは、道綽が安楽世界を優劣において娑婆世界の次に位すとしていることになる。一方、境次相接については『正法念経』によって東方斯訶世界を描写し、(7) 斯訶世界を穢土の未処とし、

安楽世界既是浄土初門。即与二此方一境次相接。往生甚便。（『正蔵』四七・一〇）

とのべ、娑婆世界と弥陀浄国とが境次相接する故に往生はなはだ便ありと結んでいる。ここに示された弥陀浄土は上輩生の法性土ではない。当然、下品の凡夫の生ずべき相土である。

留意すべきは、浄土初門説境次相接の主張が、十方浄土往生と西方浄土往生の比較校量の中で取り上げられているということである。道綽時代には弥勒往生十方往生の風潮があった。これは、当時の民衆が輪廻転生から脱がれるための素朴な願望として、浄土を欣求したことに一因がある。道綽の浄土初門説境次相接の主張が、このような民衆の願望に迎合したとはいわないが、弥陀浄国が娑婆世界に近接しているから往生に便利である、故に諸仏も偏えに西方浄土往生を勧めているというのではいかにも安易な感がする。せっかくの称名念仏往生説も、その所求の土が低位にあるのでは有名無実である。古旧相伝する「弥陀仏化身化土説」を大失なりと一喝した道綽が、遂には弥陀仏化身化土と同轍の主張に落着したということである。

道綽と同じような発想で往生思想を論じたのは迦才である。次章では迦才の往生思想を見る。

三、迦才の往生思想

迦才の『浄土論』は序文によると、道綽の『安楽集』が文義参雑し章品が混淆していて読むものが理解に難渋するので、煩雑さを整理するために章品の順序を改置し体裁を補正したものであるという。故に、『浄土論』は『安楽集』と密接な関連を有している。

名畑応順氏は『安楽集』と『浄土論』を対照して「両書は、その所明の順序に著しい差異があるばかりでなく、その所述の内容にも広狭具略の相違があり、論旨の一致しないものも往々見られる」とのべている。[8] つまり、『浄土論』は道綽の素意を顕彰する意図をもって著述したものであるが、結果的には迦才独自の思想が前面に出て道綽の教学とは異質のものとなったということである。たゞ、本論において首尾一貫していることは、阿弥陀仏の西方浄土往生の標榜ということである。

本論の冒頭において、迦才は、

稽二首西方極楽界　阿弥陀仙仏世尊一
巧立二弘誓一救二群生一　我願二往生一頭面礼（『正蔵』四七・八三）

と西方阿弥陀仏への帰命をさゝげるとともに、阿弥陀仏が弘誓の大願をもって群生を救済するものであることを記している。同様の趣旨は、巻中の、

西方浄土者。乃是法蔵弘誓所レ剋。（『正蔵』四七・九〇）

の文や、巻末の、

浄土者。乃是法蔵巧誘之要帰（『正蔵』四七・一〇三）

あるいは

法蔵大願　志存二弘誘一（『正蔵』四七・一〇四）

とのべる文にも見ることが出来る。また、『浄土論』巻中には、

俱具二二義一。即得二往生一。一一切衆生修行。以為二因縁一。二弥陀本願為二増上縁一。二義若具。即得二往生一。（『正蔵』四七・九一）

とのべ、巻下には、

極楽憑二阿弥陀仏四十八大願一他力往生。（『正蔵』四七・一〇〇）

とあって、曇鸞以来の他力往生の思想も見ることが出来る。

ところで、『浄土論』第五章で迦才は往生浄土の経証として、浄土三部経等の十二経、世親の『往生論』等の七論を引用し、その最初の経証で『無量寿経』四十八願の中の第十八願第十九願等を含む十一の諸願を例記し、

一一願中皆云。十方人天乃至女人。都不レ論二不退已去諸菩薩一也。余願為二菩薩一。当レ知。前者是正。後者兼也。(『正蔵』四七・九二)

とのべ、十一の諸願は十方人天乃至女人のための願であるから正願、余の願は不還已去の菩薩のための願であるから兼願であるとし、四十八願を凡夫のための願と聖者のための願の二種に区分している。この種の区分は随処に見られる。例えば第二章には、

詳二四十八願及観経一。論二大旨一。凡夫是正生人。聖是兼生人。(『正蔵』四七・八八)

とあり、第四章には、

法蔵比丘四十八大願。初先為二一切凡夫一。後始兼為二三乗聖人一。故知。浄土宗意。本為二凡夫一兼為二聖人一也。(『正蔵』四七・九〇)

とある。つまり、迦才は法蔵の誓願は凡聖ともに浄土へ誘引するためのものとしながら、当面の対象は凡夫であるとし、特に菩薩については、

浄土興意。本為二凡夫一。非レ為二菩薩一也。(『正蔵』四七・九〇)

とこれを拒否している。このような考え方は、善導が、

諸仏大悲於二苦者一。心偏愍二念常没衆生一。是以勧帰二浄土一。亦如二溺レ水之人一急須二偏救一。岸上之者。何用レ済也。(『正蔵』三七・二四八)

とのべる趣旨にも一脈通ずる。特に「本為二凡夫一非レ為二菩薩一」の主張は、善導の「定為二凡夫一不レ為二聖人一」の説に見事に一致する。

迦才にはこの外、九品階位の配分や韋提希凡夫説、あるいは別時意説会通における「空発願無行別時意説」等、善導の先行思想であろうと思える主張が多く見られる。しかし、浄土教が為凡教であるとする迦才善導の説は同轍であるとはいうものの、発想の原点について仔細に両者を比較するとかなりの相違がある。

両者の相違を決定的にしているのは、凡夫が往生を求むべき西方浄土に対する見解である。

『浄土論』第一章で迦才は、浄土に法身の浄土、報身の浄土、化身の浄土の三種あるとし、この中、報身の浄土を実報土と事用土に開き、化身の浄土に常随化と無而忽有の化ありとしている。無而忽有の化とは、道綽における「化用」に等しきものであるから、迦才の仏身仏土説は、法身、実報、事用、化身の四土を基調とするものといえる。

迦才の四土説は摂論系の仏土説に一致する。凝然の『維摩経疏菴羅記』を見ると、

摂論宗法常法師。建二立四浄土一。花厳祖師。至相寺智儼大師。亦立二四種浄土一。智儼禀二于法常一。習二学摂論宗一。四浄土相。師資芳郁。所レ立全同。南山玄惲四浄土相。全同二法常所立義一也。(『仏全』五・一九四―一九五)

とある。つまり、四土説とは法常智儼玄惲と継承されたものである。法常の仏土説は詳細が不明であるが、智儼は『華厳経孔目章』浄土章で、小乗の義によれば別の浄土なく三乗の義によれば別の浄土ありと

して、

一化浄土。謂化二現諸方所有浄土一。二事浄土。謂諸方浄土衆宝所レ成。三実報浄土。謂諸理行等所レ成。謂三空為レ門。諸度等為二出入路一。四法性浄土。所謂真如。謂以レ依二無性一本二立一切法一（『正蔵』四五・五四一）

とのべている。玄惲の『法苑珠林』巻第十五弥陀部（『正蔵』五三・三五七）にも、法性土、実報土、事浄土、化浄土の名目があり、この四種の分類は『摂大乗論』十八円浄の所説によってなされたものであることを知る。

迦才の四土説の中、法身浄土は『大乗起信論』の体相用三大によっているが、他の三土はすべて『摂大乗論』十八円浄にもとづくものであるから、迦才の仏土説は法常智儼等の影響を受けたものであろうと推測する。特に、迦才と同代に活躍した智儼には注目すべきである。

西方浄土については、迦才は仏辺につけば「具二三種一」[9]としながら、

若入二初地已去一菩薩正体智見者。即是法身浄土。若加行後得智見者。即是報身浄土。若是地前菩薩二乗凡夫見者。即是化身浄土也（『正蔵』四七・八四）

とのべ、所見の分際は凡聖等の感見によって差異があるとし、二乗凡夫所見の土は化身浄土としている。このことは凡夫往生について、

問曰。已知西方具有二三土一。未レ知即今凡夫念仏願レ生得二何土一也

と問うて、

答曰。依レ如二摂論一。唯生二化土一。不レ見二法報土一也。（『正蔵』四七・八四）

と答えていることでより明確となる。なお、迦才は凡夫往生の土を化土としたのは『摂論』によるとしているが、摂論系の主張する弥陀主格は報身報土である。この辺に迦才の思惑があるようである。

浄土の三界摂不摂について、迦才は仏辺につけば三界を妙絶しているから論外として、衆生につけば、初地已上の菩薩および羅漢辟支無学人は出過三界、凡夫および三果学人の生ずる土は三界中欲界の摂としている。しかも、欲界の摂となる浄土を上中下の三品に分け、上品の浄土は『維摩経』に説く二乗種のいない衆香世界の如き国土、中品の浄土は『無量寿経』『阿弥陀経』に説く二乗種雑居の西方極楽国土、下品の浄土は『阿閦仏国経』に説く男女同居の妙喜世界の国土とする。これ等の浄土が欲界の摂であるのは、いずれも人天の所居の土であることによる。迦才が西方浄土を下位に置くのは、凡夫および前三果の学人はいまだ三界の惑を断ぜず分段生死をまぬがれていないからであるといい、逆に、西方浄土が三界中の化土であるから未断惑の凡夫も往生が可能であると主張する。

一方、穢土についても、迦才は上中下の三品を開き、この中、娑婆世界は諸仏の出世や発菩提心の衆生がいるので上穢土としている。即ち、比較的低位にある西方浄土と上穢土の娑婆世界とは空間的に近接するとの説示である。これは、先述の道綽の境次相接の思想を敷衍し具体的にしたものに外ならない。

しかし、西方浄土と娑婆世界が境次相接する欲界の摂であるならば、このような低位の西方浄土に迦才があえて凡夫往生を勧める所以が問われなければならない。この疑問に対する解答の一端は迦才の不退説

に見ることが出来る。

迦才は『浄土論』第二章で不退に四種ありとして、

一是念不退。謂在二八地已上一。二是行不退。謂在二初地已上一。三是位不退。謂在二十解已上一。四是処不退。謂西方浄土也。（『正蔵』四七・八六）

とのべ、四種不退の階位については、念不退は八地已上、行不退は初地已上、位不退は十解已上と次第を追って明記するが、処不退は西方浄土というのみで階位は示していない。これは、

前三不退。経論明証。此則可レ信。処所不退既無二文証一（『正蔵』四七・八六）

とあるように念行位不退には経証があるが、処不退は迦才の創案によるからである。[10] しかし、処不退が説文の順序によれば十解已前の階位にあることはいうまでもない。

迦才は『観経』所説の九品階位を判ずるにあたっても、上品上生に説く至誠心等の三心は『大乗起信論』所説の三心[11]に同ずるものとして、

起信論三心。既在二十信終一発。当レ知。観経上品上生。即在二十解初心一明矣。（『正蔵』四七・八七）

という。このことから類推すれば、迦才が『観経』中下品の階位をきわめて低く置いていることは明白である。しかし、迦才が処不退を創案した真意は、その階位を示すことにあるのではない。迦才の処不退についての見解は、

行位不退。由二内無二煩悩一。処所不退由二外無二境界一。（『正蔵』四七・八六）

とあるように行位等の不退に至れば、煩悩を断じているが、処不退は妄境界なき処をいうとある。妄境界とは具体的には長病遠行等の五退具[12]と、短命多病等の五退縁[13]を指すものであろう。五退具五退縁についてのべた文を見ると、

此人若在二欲界人中一。逢二五退具一即退。（『正蔵』四七・八六）

や

一切凡夫。雖二復念レ仏。未レ至二十解位一。由レ在二外凡一。故体是退人。此人若在二娑婆穢土中一。由レ逢二五退縁一故即退。若生二西方一。由レ無二五退縁一故不退也（『正蔵』四七・八七）

である。一方、西方浄土については第一章で、

西方浄土。有二四因縁一。唯進不退。（『正蔵』四七・八六）

とのべている。これ等の説文を総合すると、十解位に至らない凡夫には長病等の五退具があり、もし穢土にいれば短命多病等の五退縁にあってたちまち退堕することになる。しかし西方浄土には五退縁がなくむしろ長命や諸仏値遇等の四因縁[14]があり仏道修行に適うをもって処不退というとある。つまり、迦才は未断惑の凡夫は長時に常に仏に値遇して退縁をまぬがれることが急務であると考え、そのためには隣接する西方浄土往生が最も便利であると考えていたものといえる。このことは、迦才が西方往生者について、

云二往生者得二不退一。不レ云二不退人得二往生一（『正蔵』四七・八七）

とのべる文に端的に要約されている。

退縁からの隔離のために西方浄土往生を制するという考えは、当時の往生思想の一流であって注目すべきものである。例えば、迦才の仏

身仏土説に影響を与えたと思える至相寺智儼は、『華厳経孔目章』往生義で、道綽が境次相接の経証とした『華厳経』寿命品によって同じく娑婆世界と安楽世界が近接していることを示し、安楽世界への往生を勧めている。智儼の往生に対する基本的理念は「為レ欲レ防レ退」にある。これを補足説明して、

娑婆世界雑悪之処中下濡根。於レ縁多レ退。仏引二往生一。浄土縁強。唯進無レ退。故制二往生一。（『正蔵』四五・五七六）

という。智儼の往生思想が退縁からの隔離にあることは明白である。智儼は「浄土強縁。唯進無退」というが、これと迦才の「西方浄土有二四縁一唯進不レ退」の主張とが思想において近似していることが良くわかる。

この思想の依拠となったのはおそらく『大乗起信論』であろう。『起信論』では四信五行の法によって娑婆世界での正定聚不退を説く。しかし、衆生の中には心の怯弱な者もあって諸仏に親承供養することなしには信心を成就することが出来ず、せっかく発心しても途中で退失してしまう。諸仏は大悲心をもってかかる衆生のために不退の方便を説いた。その方便とは、

若人専二念西方極楽世界阿弥陀仏一。所レ修善根廻向。願二求生二彼世界一。即得二往生一。常見レ仏故終無レ有レ退（『正蔵』三二・五八三）

である。即ち、怯弱の衆生は専念阿弥陀仏によって極楽に往生すれば常に仏を見ることが出来る。故に信を成就して不退に住すという。

退縁からの隔離の思想は、わずかであるが道綽にも見ることが出来る。道綽は『安楽集』第五大門で、先きの『起信論』を取意して、

有二始発意菩薩一。其心軟弱。自謂レ不レ能下常値二諸仏一親承供養上。意欲レ退者。当レ知如来有二勝方便一摂二護信心一。謂以二専レ意念レ仏因縁一。随レ願往生。以二常見レ仏故。永離二悪道一（『正蔵』四七・一六）

とのべる。ここでは『起信論』の「無レ有レ退」が「永離二悪道一」と改変されている。故に積極的に退縁を防ぐという主張にはなっていない。しかし、同じ第五大門に、

若論二修定因一。該二通於彼此一。然彼界位是不退。并有二他力持一。是故説為レ勝。此処雖二復修レ定剋一。但有二自分因一。闕無二他力摂一。業尽不レ免レ退（『正蔵』四七・一七）

とあり、第十一大門には、

由下住二斯火界一違順境多上。多有二退没一難レ出故也。是故舎利弗於レ此発心修二菩薩行一。已経二六十劫一。逢二悪知識乞レ眼因縁一。遂即退転。故知火界修レ道甚難。故勧帰二西方一。（『正蔵』四七・二一）

とある。これは明らかに退縁を離脱するために浄土往生を勧めているといえる。

要するに、隋唐代には退縁を離脱する一方便として、浄土を求めるという往生思想があったということである。その浄土は当然、身近にあるものでなければならない。迦才は『浄土論』第八章で、

行者無二定慧分一者。唯須下専念二阿弥陀仏一。求レ生中浄土上。此為二要路一也。若自知レ有二定慧分一者則於二此方一修レ道。求二無上菩提一。（『正蔵』四七・一〇一）

とのべているが、これは『大乗起信論』の説示に一致する。迦才は衆生を定慧の得分によって区別し、定慧の得分ありと知る者は此界にお

いて無上菩提を求めよ、定慧の分なしと知る者は西方浄土往生を求めよという。しかし、定慧の得分なき低下の凡夫に往生を勧める浄土は、娑婆世界に近接する欲界の摂である。故に、迦才の「本為凡夫兼為聖人」という主張は、一見、善導の唱導する「定為凡夫不為聖人」に同調するかに思えるが、事実はそうではない。迦才の西方往生説には、地前已上の聖者菩薩は『浄土論』の勧誘には係りのないものであるとの意がこめられている。したがって、迦才が兼ねて聖人のためということは、一転して菩薩聖者はこのような低級な浄土往生の法門を必要としないということに通ずる。迦才の往生思想が、発想の原点において善導の浄土往生思想と対立するという所以である。

四、善導の往生思想

善導は『観経疏』玄義分に問答して、

問曰。弥陀浄国為二当是報是化一也。答曰。是報非レ化。(『正蔵』三七・二五〇)

と主張している。「是報非化」とは、当時、有力であった弥陀化身説に対抗したものである。ここで問答を試みているのは弥陀浄国についてであるが、仏身仏土は不二の関係にあるので、「是報」とは報身報土、「非化」とは化身化土に言及したものと理解して良いであろう。このことは、問答に続いて、『大乗同性経』『無量寿経』『観無量寿経』の所説によって阿弥陀仏国が報仏報土であることを立証していることによっても知られる。また、定善義では世親の『往生論』の所説を基にして西方極楽浄土の依正二報の荘厳を開示している。世親の『往生論』は『摂大乗論』の十八円浄の説によって阿弥陀浄土の荘厳ならびにその往生の法を改組したものといわれるので、[15] 善導の阿弥陀仏国報身報土説は『摂大乗論』にその源流があるものといえる。

ところで、善導在世当時有力であった弥陀化身説は、浄影寺慧遠、天台智顗、喜祥寺吉蔵、就中、浄影寺慧遠の主唱によるものであるという。浄影は『大乗義章』巻十で三身について法身報身化身の名目をとり、同書第十九では法身と報身を合して真身とし、応身を開いて応身化身としている。これは浄影の仏身開合説であり、基調となるのは真応二身である。このことは『観無量寿経疏』に観仏を説いて、

観レ仏有レ二。一真身観。二応身観。(『正蔵』三七・一七三)

とあるし、この外、『大乗義章』でも随所に真応二身が説かれていることによって知られる。

阿弥陀仏の身格については『無量寿経義疏』に、

此仏従二其寿命一彰レ名。寿有二真応一。真即常住。性同二虚空一。応寿不定。或長或短。今此所レ論。是応非レ真。於二応寿中一。此仏寿長。凡夫二乗不レ能下測度知中其限算上。故曰二無量一。(『正蔵』三七・九二)

とある。ここでも真応二身が基調となる。同様の趣旨は『観無量寿経疏』にもある。

然仏寿命有レ真有レ応。真如二虚空一畢竟無尽。応身寿命有レ長有レ短。今此所レ論是応非レ真。故彼観音授記経云。無量寿仏命雖二長久一亦有二終尽一。故知是応。此仏応寿長久無辺非二余凡夫二乗能測一故曰二無量一(『正蔵』三七・一七三)

である。浄影は仏の寿命によって真応二身を区別する。真身は寿命は

無甚で虚空の如きものであるが、阿弥陀仏は無量寿というものの、それは二乗凡夫の分際において無量と思えるのみで、事実は阿弥陀仏の寿命には限界がある。『観音授記経』にも「有終尽」とある。故に阿弥陀仏は応身であるというのが浄影の主張である。この説は智顗や吉蔵にも継承されている。

ところで、善導が『観経疏』を述するに際して浄影の『観経義疏』を指針としていたことは、両疏が方法論的に軌を一にしていることによっても肯首出来る。したがって、善導の「是報非化」は、浄影の「是応非真」を意識したものであろうと推測する。しかし、何故、「是真非応」あるいは「是報非応」としなかったかという疑問が残る。

概していえば、善導は仏身について論ずること少なく、一応、法報応の三身の名目を見ることは出来るが、それは二・三の説示に過ぎない。化身については具体的な説明はなく、その名目は五部九巻を通じて、わずかに『般舟讃』に「皆是弥陀三化身」とあるのみである。一方、「化」あるいは「化主」という語は随所に散見する。特に「化主」については釈尊を娑婆の化主と称し弥陀についても散善義に、

弥陀化主自来赴（『正蔵』三七・二七四）

の文がある。序文義に、

衆生開悟。必藉二因縁一。化主臨レ機待二於時処一（『正蔵』三七・二五二）

とあり、定善義に、

仏身臨レ化説レ法以逗レ機（『正蔵』三七・二六九）

とあるのを見ると、善導のいう化とは、化身を意味するのではなく、無量の衆生を化して仏道に入らしむるための「化用」に帰することが出来る。『法事讃』に、

諸仏大悲心無二方便化用等無レ殊。捨二彼荘厳無勝土一八相示現出二閻浮一。或現二真形一無二利物一。或同二雑類一化二凡愚一分二身六道一無二停息一。変現随宜度二有流一（『浄全』四・一五）

と説き、玄義分に、

無窮八相名号塵沙。剋レ体而論。衆帰レ化摂（『正蔵』三七・二五〇）

とあるのは、同体の大悲が万機を摂するための如来の「化用」を説くものであろう。かく化身という仏格にあまり関心のない善導が、あえて「是報非化」と断じたのは、これによって浄影等の主張を一蹴しようとの意図も勿論あるが、更に、道綽の報化仏の如きあいまいさや迦才の弥陀化身化土説をも批判したものとすべきである。「古今楷定」の「古」が浄影等の諸師を指すものとすれば、「今」とは正しく道綽迦才に当る。つまり、弥陀浄国報身報土を宣揚するためには、善導は面授の師である道綽の教義すら楷定したということである。

一方、『観無量寿経』をもって

一心廻願往二生浄土一為レ体（『正蔵』三七・二四七）

とした善導は、『観経』の九品の機類はすべて仏滅後の五濁の凡夫であることを「道理破」「反対破」等によって証明し、更に、『観経』所説の法門は韋提希を含む未来世一切凡夫報土往生のために施設されたものであることを十句によって明証している。

ところで、五濁の凡夫が高妙な報土に往生するということは、当時の仏教界の常識では理不尽というべきものであった。玄義分に、

若論二衆生垢障一。実難二欣趣一（『正蔵』三七・二五一）

とあるのはこのことを物語る。しかし、

正由下託二仏願一以作中強縁上。致レ使二五乗斉入一（『正蔵』三七・二五一）

といい、散善義で、

決定深信下彼阿弥陀仏四十八願摂二受衆生一。無レ疑無レ慮。乗二彼願力一定得中往生上（『正蔵』三七・二七一）

とのべるように、善導は信仏の因縁と仏願力を強縁とする仏願乗託を強調し、これによって往生は決定するとしている。信仏の因縁とは、自身はこれ罪悪生死の凡夫との自覚を契機とする願行具足の称名念仏であり、仏願力の強縁とは阿弥陀仏の大願業力が衆生の称名行の能作因となり、かつ、往生にあたっては滅罪、来迎引接の有力増上縁となることをいう。定善義で説示する親縁近縁が能作因の具体的内容であり、玄義分には、

菩提種子藉レ此以抽レ心。正覚之芽念念因レ茲増長（『正蔵』三七・二四六）

とあり、『法事讃』には、

大悲恩重等潤二身田一智慧冥加道芽増長、慈悲方便視教随レ宣勧念二弥陀一帰三乎浄土一（『浄全』四・一）

とある。有力増上縁は『観念法門』に五種に開いて詳説するが、特に、摂生、證生の二種増上縁は、善導の往生思想の要約である。

道綽迦才善導の三師はともに凡夫の西方浄土往生を勧めている。しかし、道綽迦才には聖者と凡夫とを峻別するという考えが最後までつきまとい、ために、往生する土についても修業の優劣に準じて格差をつけざるを得なかった。善導は自ら「余既是生死凡夫智慧浅短」と告白し、この深刻な自己内省を原点として一切衆生が報土往生を遂ぐべき原理を摸索し、「凡入報土」の教学を確立したのである。

五、おわりに

本稿で意図したのは道綽迦才の往生思想を見ることによって、善導の往生思想の特異性を理解しようとすることにあった。善導の往生思想は、要するに「凡入報土」につきる。道綽や迦才は同じく他力往生を唱えているが、凡夫入報土の積極的な発言は見られず、むしろ凡夫所求の土を低位に配する気配がある。このことは必然的に弥勒浄土往生十方浄土往生との競合となり、両者の優劣を論ぜざるを得なかった。

ところで、道綽迦才の教学は、いまだ通仏教的な残滓があって純正な他力浄土教に徹していないとの論難がある。しかし、これは善導あるいは法然の教学になじみ、善導法然の教学との対比においての発言である。道綽迦才は当時の仏教思潮を勘案しながら、一般大衆を浄土教に誘引しようと努力している。この点を考慮すれば善導の教学こそ特異である。むしろ、異端であったともいえる。それだけ光彩陸離たるものがあるのかも知れない。しかし、善導滅後の中国においては、善導教学は天台や華厳思想の中に埋没してしまった。この原因はどこにあるのか一考を要する。

〔註〕

（1）往生の基本的理解については石田瑞磨氏『往生の思想』参照。

（2）兜率往生と西方往生については道綽迦才の外に、懐感の『群疑論』慈恩の『西方要決』元暁の『遊心安楽道』等で比較優劣が論じられている。

それだけこの二様の往生思想が当代において競合していたのであろう。

（3）塚本善隆氏「竜門石窟に現れたる北魏仏教」（『塚本善隆著作集』第二巻所収）

（4）神子上恵竜氏『弥陀身土思想の研究』一〇六、山本仏骨氏『道綽教学の研究』三五〇、吉川昭丸氏「安楽集における報化について」（『真宗学』三九）

（5）報身化身について、道綽は『大乗同性経』によって浄土中成仏するは報身、穢土中成仏するは化身との判定をしている（『正蔵』四七・五）。しかし、この判定では報化仏が二身か一身かをきめる目安にはならない。

（6）吉川昭丸氏「前掲論文」

（7）『正法念経』にはこれに該当する経説は見当らない。

（8）名畑広順氏『迦才浄土論の研究』論攷篇三〇。

（9）三種とは法報化の三身であるが、報身は実報事浄の二種に開くので正確には四身である。

（10）慈恩の著といわれる『西方要決釈疑通規』にも位行念処の四種不退を説く。処不退については「雖レ無二文証一。約レ理以成」とのべ、その所説は迦才に類同する（『正蔵』四七・一〇七）

（11）『大乗起信論』の三心は、信成就発心に説く直心深心大悲心である。

（12）五退具とは一長病二遠行三誦経四営事五和諍である。

（13）五退縁とは一短命多病二有二女人一乃生染二六塵一三悪行人悪知識四不善及無記心五常不値仏である。

（14）四因縁とは一長命二善知識三無女人四善心である。なお、「浄土十疑論」には五因縁をとく、即ち、

一者阿弥陀仏悲願力摂持故得二不退一二者仏光常照故菩提心常増進故不退三者水鳥樹林風声楽響皆説二苦空一聞者常起二念レ仏念レ法念レ僧之心一故不退四者彼国純諸菩薩以為二良友一無二悪縁境一外無二神鬼魔邪一内三毒等煩悩畢竟不レ起故不退五者生二彼国一即命永劫共二菩薩仏一斎等故不退也（『正蔵』四七・七九）

とある。

（15）望月信亨氏『浄土教概論』一二〇。

中国浄土教祖師の凡夫観

——特に『観経』下下品の解釈を中心として——

小林尚英

一、はじめに

曇鸞・道綽・善導というそれぞれ祖師の機根観、凡夫観については数多く論文に発表されているので今ここでは省略する。ここでの目的は曇鸞・道綽・善導という浄土教祖師の流れの中に、凡夫観を中心にして論じた場合、一貫として浄土教本来の思想が確立されているかどうかを見極めることである。次に凡夫観を中心に述べていく場合、道綽の曇鸞よりの影響、さらには善導の道綽よりの影響というものを追求してみたい。特に今発表では曇鸞・道綽・善導における『観経』下下品の解釈を中心にして、その中で説く凡夫観を述べていき、そこから曇鸞における謗法の問題、道綽における『涅槃経』と浄土教との問題、罪悪生死の自己と宿善との拘わりあいなどを述べ、善導においては謗法往生の問題、『涅槃経』と闡提往生の関係、さらには浄土教と仏性という問題も紙数の許す範囲内で論じてみたい。

二、曇鸞の凡夫観

中国浄土教理史の上で、世親の『往生論』に基づいて自己の願いを最も明確にまた強く表明したのは曇鸞である。その著『往生論註』は曇鸞の学問的努力の結晶であり、信仰体験を端的に吐露したものでもある。この『往生論』では、引用経典として浄土三部経のほか、『法華経』・『維摩経』・『華厳経』・『大集経』・『十地経』・『不増不減経』等を引用しており、『智度論』・『中論』などはその論理の根底になっているものである。曇鸞はもともと四論の空観仏教を究めた人である。従って般若・維摩が中心になってくるのであるが、彼の浄土教を裏付けるものとしては、『維摩経』と『法華経』が中心である。(1)

さて曇鸞は煩悩的存在の自覚からひたすら自己成仏の道を求めて浄土教に入った人である。そこで曇鸞の凡夫観についてみていくと『安楽集』に、

如二曇鸞法師一康存之日常修二浄土一亦毎有二世俗君子一来呵二法師一曰

十方仏国皆為二浄土一法師何乃独意注レ西豈非二偏見生一也法師対曰吾既凡夫智慧浅短未二地位一念力須レ均如三似艸引レ牛恆須レ繫二心槽櫪一豈得三縦放全無二所帰一（『浄全』一の六九五頁）

とあるように、曇鸞自身に凡夫の自覚があったことがここで明らかである。この中「吾既凡夫智慧浅短」という文は善導でも『観経疏』散善義で「一切有縁知識等余既是生死凡夫智慧浅短」（『浄全』二の七二頁）といっており、全く同じ表現である。曇鸞の著述をみると凡夫という言葉がかなり多く使われており、(2) 自分自身はどうかというと『讃阿弥陀仏偈』に、

我従二無始一循二三界一　為二虚妄輪一所二回転一　一念一時所造業　足繫二六道一滞二三塗一唯願慈光護二念我一　令二我不レ失二菩提心一（『浄全』一の二一七頁）

とあるように、自分は三界に流転する虚妄の凡夫であるというところまで自覚しているのである。この『讃阿弥陀仏偈』の一文は極めて短文ではあるけれども、それは徹底した曇鸞自身の人間本質論を物語るものというべきであって、そこには四論の英匠として八不中道の理論体系に精通した、知性に輝やく曇鸞の姿は微塵もみられない。ただ無始以来一念一時と雖も三界繫縛の業渦の中に沈淪し来った流転の曇鸞一人があるのみである。このような自己を罪障深き凡夫であるという見解は道綽・善導へと流れていくのである。(3) そこで人間一般をどう見ていたかというと『往生論註』に、

凡夫衆生以二身口意三業造レ罪輪二転三界一無レ有二窮已一是故諸仏菩薩荘二厳身口意三業一用治二衆生虚誑三業一也（『浄全』一の二四六頁）

と述べ、人間の本質を三界に流転する罪悪生死の凡夫とされている。このように曇鸞は自分自身を含めて他の一切の衆生をも凡夫としているのである。(4) 就中曇鸞の凡夫論の特長は、道綽が専ら強調した「約時被勧帰浄土」というような外的条件を主とする凡夫論というよりは、むしろ本質的に人間を煩悩具足の凡夫そのものとせられ、時と機というような一切の外的条件を超えて、本来的に「従二無始一循二三界一為二虚妄輪一所二回転一」の智慧浅短の凡夫といわれなければならない存在であったのである。このような浄土教特有の機根観が道綽・善導へと継承されていくのである。

さらに曇鸞は、八番問答に人間観を組織的に論述し、『往生論』の所被の機は、『観経』下下品の悪機であることを明らかにしている。すなわち曇鸞は第一問答に、『無量寿経』下巻の第十七、十八願成就文を引いて、その結果、

案レ此而言一切外凡夫人皆得二往生一（『浄全』一の二三五頁）

といい、『観経』下下品の文を引用して、その結果、

以二此経一証明知下品凡夫但令下不レ誹二謗正法一信仏因縁皆得中往生上（『浄全』一の二三五頁）

といって、救済対象者を謗法の者を除く「下品の凡夫」とされたのである。ここでいう「不レ誹二謗正法一信仏因縁皆得中往生上」の文は、善導の『観経疏』玄義分でいう、

以二悪業一故臨終藉レ善乗二仏願力一乃得二往生一……今以二一一出レ文顕レ証欲レ使下今時善悪凡夫同沾二九品一生レ信無レ疑乗二仏願力一悉得レ生也（『浄全』二の八頁）

とあることにより、少なからずの影響を与えたことは明らかである。すなわち両者は阿弥陀仏の本願力増上縁を基盤とすることにおいて、その本質的立場を一つにするものである。続いて第二問答以降に移ると逆謗除取という重要な問題が論じられてくるのである。(5)

問曰無量寿経言下願二往生一者皆得二往生一唯除二五逆誹二謗正法一観無量寿経言下作二五逆十悪一具二諸不善一亦得二往生一此二経云何会答曰一経以具二二種重罪一一者五逆二者誹謗正法以二此二種罪一故所以不レ得二往生一一経但言レ作二十悪五逆等罪一不レ言レ誹二謗正法一以レ不レ謗二正法一故是故得レ生（『浄全』一の二三五頁）

とあるように、『無量寿経』では五逆と謗法とを除くと示され、『観経』では五逆罪は得生の可能性ありと示されているのは、どうゆうことなのかという問に対して、答えとして、『無量寿経』では五逆・謗法という二罪を具するから往生はできないが、『観経』では五逆という一罪であるから往生は可能であるとしている。しかしここで重要なことは「以レ不レ謗二正法一故是故得レ生」の文である。この後の文で正法の重要性が詳細に説かれてくる。

問曰仮使一人具二五逆罪一而不レ誹二謗正法一経許レ得レ生復有二一人一但誹二謗正法一而無二五逆諸罪一願二往生一者得レ生以不答曰但令誹二謗正法一雖三更無二余罪一必不レ得レ生何以言レ之経言五逆罪人堕二阿鼻大地獄中一具受二一劫重罪一誹二謗正法一人堕二阿鼻大地獄中一此劫若尽復転至二他方阿鼻大地獄中一如レ是展転経二百千阿鼻大地獄一仏不レ記二得レ出時節一以下誹謗正法罪極重上故又正法者即是仏法此愚癡人既生三誹謗一安有下願レ生二仏土一之理上……是故謗二正法一人其罪最重（『浄全』一の二三五～二三六頁）

とあるように、正法を誹謗する罪の重さを詳細に説明しているのである。さらに正法を誹謗することは仏法を誹謗することであり、仏法を誹謗するものは願生仏土の心なきを意味するとしている。従って曇鸞のここでの立場は五逆者は得生することを得ても、謗法者はあくまで不生であるというのが彼の主張である。ただここで注意することは、曇鸞は謗法罪と五逆罪の関係を「汝但知二五逆罪為レ重而不レ知下五逆罪従レ無二正法一生上」と云って、一切の罪障が謗法罪と不離の関係にあることを示している。従って『観経』の五逆得生は、その背後に謗法なき廻心の機であることを示されたもので、「不レ誹二謗正法一」ところの五逆罪が、生を得るのは、自己の機を知って信仏因縁するからであり、ここに本願力が如実に働くのである。それ故に、五逆罪を犯して信仏せざるものがあれば、それは「不レ誹二謗正法一」ものとはいえないのであって、このような五逆の機は必ず不生であり、その不生の根拠は未廻心の謗法にあるといえる。かくして曇鸞にあっては、五逆得生は廻心得生の意であり、謗法不生は未廻心不生ということになる。(6)

それでは、謗法罪の機類は永久に不可能であろうか。『往生論註』観察体相章に、

衆生以二憍慢一故誹二謗正法一毀二呰聖賢一捐二庠尊長一如レ是之人応レ受二抜舌苦瘖瘂苦言教不行苦無名聞苦一如レ是等種種諸苦衆生聞二阿弥陀如来至徳名号説法音声一如レ上種種口業繫縛皆得二解脱一（『浄全』一の二四六頁）

と述べて、謗法罪の機類も廻心すれば、名号の力により謗法罪を滅し

て往生しうる可能性があることを示したのである。このような解釈が後の善導に大きな影響を与え、従来善導の五逆謗法摂取門などは『涅槃経』の謗法闡提成仏説に影響されたものといわれているが、(7) しかしその根幹はこのような曇鸞の説に基づくものと思われる。曇鸞の逆謗除取論を承けて、その熱烈な浄土教的信念から、逆謗除取の課題に根本的な解決を与えた人は善導である。すなわち曇鸞は主として『無量寿経』の立場に立って、『観経』の五逆得生を問題としたものであるから、謗法不生は動かし難い当然の事実であった。それ故に、『観経』の五逆得生もそれは廻心者についていえるもので、あくまでも基本的には「以レ不レ謗ニ正法一故是故得レ生」ことが必須的な条件であった。従ってその真意にあっては、前述のように善導のいわゆる『法事讃』でいう、

五逆之与ニ十悪一罪滅得レ生謗法闡提回心皆往（『浄全』四の四頁）

というような表現はあるが、曇鸞は謗法得生を積極的に主張することがなかったのである。これは全く、彼が『無量寿経』の立場にたって、『観経』の五逆得生を問題にしたからである。これに対して、善導は『観経』を所依としてその教学を打ち立てたので、その立場に立って、『無量寿経』の「唯除ニ五逆誹謗正法一」を問題としたから、両者の立場の相違は明らかである。

三、道綽の凡夫観

中国浄土教は前述のように曇鸞において根本的基盤を確立するのであるが、その独立を宣言したのは事実上道綽であると思う。道綽が『安楽集』において、

大集月蔵経云我末法時中億億衆生起レ行修レ道末レ有ニ一人得者一当今末法現是五濁悪世唯有ニ浄土一門一可ニ通入一（『浄全』一の六九三頁）

とあるように、この文は自己の宗教体験と当時仏教界に流行していた末法思想を受容することによって到達し得た境地である。この道綽の凡夫観については既に多くの先哲により発表されているが、(8) それによると宿善深厚の問題、罪悪的凡夫観の問題、一切衆生悉有仏性説の問題の三つにしぼられる。

まず道綽の末法観に注目してみると、『安楽集』第一大門に、『大集経』の五箇の五百年説をよりどころとして、

計今時衆生即当ニ仏去レ世後第四五百年一正是懺悔修福応レ称ニ仏名号一時者若一念称ニ阿弥陀仏一即能除ニ卻八十億劫生死之罪一一念既爾況修ニ常念一即是恆懺悔人也又若去レ聖近則前者修レ定修レ慧是其正学後者是兼如去レ聖已遠則後者称名是正前者是兼何意然者寔由ニ衆生去レ聖遙遠機解浮浅暗鈍一故也是以韋提大士自為及哀愍末世五濁衆生輪ニ廻多劫一徒受ニ痛焼一故能仮遇ニ苦縁一諮開出路豁然大聖加レ慈勧帰ニ極楽一若欲ニ於レ斯進趣一勝果難レ階唯有ニ浄土一門一可ニ以レ情怖趣入一（『浄全』一の六七四頁）

とあるように、今時の衆生は仏後の第四の五百年に当たり、この時は懺悔・修福・称名をすることをすすめ、さらに「如去レ聖已遠則後者称名是正……寔由ニ衆生去レ聖遙遠機解浮浅暗鈍一」とある。このように、『大集経』の五箇の五百年説によって、末法思想による外部的な環境悪を主張するのである。また同時に「機解浮浅暗鈍」なるが故に

称名念仏すべきことを強調している。要するに道綽は末法を自己の内部のものとして主体的に受けとめ、「我末法時中億億衆生起レ行修レ道未レ有二一人得者一」（『浄全』一の六九三頁）と示すように自己の自力修善行の不可能を見出さずにはおれないのであって、終局において浄土一門によるという結論に到達するのである。そして称名こそ末法今時の衆生に相応した教法なりとしている。この思想が、善導の称名を末世の衆生の救われる本願正定業と見るに至った動機を与えたものと見ることができるのである。

さて道綽の凡夫論については第三大門第三門においてみられる。そこではまず、

明下従二無始世劫一已来処二此三界五道一乗二善悪二業一受二苦楽両報一輪廻無窮受生無数上（『浄全』一の六九〇頁）

と表現している。[9] この第三門は五つに分かれているのであるが、その第一は無始よりこのかた輪廻無窮にして無数の身を受けることを述べ、『智度論』・『正法念経』・『涅槃経』を引用して説明している。第二は『涅槃経』を引用して、流転輪廻する凡夫の身を深く内省し、傷歎するのである。第四は衆生が流転輪廻するのは三界の中でも特に三悪道においてであり、それは丁度三悪道を日常の住家としているようなものであって、たとえ人天に生まれることがあってもすぐ去ってしまうので、この人天はしばらくの間泊る仮の宿のようなものであると述べている。今道綽は三界の中でも最も劣る欲界、その欲界の中でも最底である地獄・餓鬼・畜生の三悪道を常住の所とするのである。また第十二大門の総結観信においては、凡夫は三悪道の中でも特に最底の地獄的存在が中心であると解釈されている（『浄全』一の七〇九頁）。このように凡夫を三悪道存在、特に地獄的存在として把握するのであるが、これは『無量寿経』を取意して「縦令一生造レ悪……」（『浄全』一の六九三）とか、「衆生一形已来或百年或十年乃至今日無二悪不レ云レ告」（『浄全』一の六八七頁）と述べているように現に生をうけて以来悪を造り続けている存在であることの内省においてなされたものである。そしてこの悪を造り続けている存在は現生のみにとどまらず、「従二無始世劫一已来……」（『浄全』一の六九〇頁）とか、「従二無始劫一来……」（『浄全』一の六九一頁）とか、「曠大劫来……」（『浄全』一の六九二頁）等と述べるように無始以来不変のことであるとしている。[10] なを曇鸞においても前述の如く同様の表現があるが、道綽においてはこのように三界中最低である三悪道、その中でも特に地獄に中心をおき痛烈に内省把握するのである。このように道綽は人間を三悪道的、造悪的存在として捉えるのであるが、ここでさらに道綽の善悪について考察してみると、第三大門第三門で、

彼経云勧修二不放逸一何以故夫放逸者是衆悪之本不放逸者乃是衆善之源……一切悪法猶二放逸一而生一切善法不放逸為レ本（『浄全』一の六九一頁）

と述べている。これによると放逸が悪の根本であってそれによって輪廻するのであり、その反対に不放逸であれば善であると述べて不放逸を修することを励めている。さらに続けてこの放逸を悪念、不放逸を善念としており、悪なる念を起すから悪身をうけるのであり、もし善なる念を起せば善身をうけるとしている。このような見解よりすれば道綽においては人間には善悪の二つが存在し、しかもそれは念という

心の状態によって定まると考えていたのである。このような考え方が善導に至って善性人、悪性人といわれてくるのである。[11] しかしこの善悪の考え方であるが、第九大門において、

在二此娑婆世界一雖レ有二苦楽二報一恒以楽少苦多重則三塗痛焼軽則人天刀兵疾病相続連注遠劫已来無レ有二断時一縦有二人天少楽一猶如二泡沫電光速起速滅一是故名為二唯苦唯悪一（『浄全』一の七〇六頁）

と述べているように、三悪道的人間は悪心悪念は容易く起きるが、それにひきかえ善心善念は非常に起こしにくく、たとえ善念が起ったとしても泡沫や電光のようにすぐ消えてしまうから、人間に善悪の二つの可能性があっても「唯苦唯悪」だというのである。このように道綽は人間の本質的立場を悪とするのではなく、ほとんど善をなすことができないから悪としているのである。

以上道綽の衆生輪廻転生について説明してきたが、ここで『涅槃経』で説く一切衆生悉有仏性について考えてみたい。『続高僧伝』によると、彼の学問は先ず『涅槃経』の研究から初められ、四十巻もある『大般涅槃経』を二十四遍も講ぜられたとある。[12] 道綽の場合『安楽集』で『涅槃経』を十三回引用しているが、その中『涅槃経』とのかかわりを探ってみると、

第二釈二廻向義一者但以三一切衆生既有二仏性一人人皆有下願二成仏一心上然依下所修行業未レ満二一万劫一已来猶末レ出中火界上不レ免二輪廻一是故聖者愍二斯長苦一勧レ廻二向西一為レ成二大益一（『浄全』一の七〇七頁）

とあり、これによると誰にも仏性があるから、皆成仏したい心はあるが、一万劫の行業を積まない限りは輪廻は免れないから、それを救うために速疾成仏の道として廻向による浄土往生を励めるのである。ここでいう「一切衆生衆生既有二仏性一」というのは、一切衆生悉有仏性を説くところの『涅槃経』に基づくものであることは言うまでもないが、それ以下の文はたとえ仏性があるというので成仏を願う心は発してもそれは容易でないと説くのみであり、『涅槃経』によっての仏性開悟の道へは及んでいないのである。『涅槃経』の本来の説くところは、例えば巻七の「如来性品」に、

一切衆生雖有仏性要因持戒然後乃見（『正蔵』一二の四〇五頁上）

とか、また

一切衆生悉有仏性即是我義如是我義従本已来常為無量煩悩所覆是故衆生不能得見（『正蔵』一二の四〇七頁中）

といっているように、『涅槃経』では仏性悉く有りといっても、それを覆っている煩悩を断つことが必須であり、「聖行品」等に説かれる修行が必要になってくるのである。このように道綽は長年にわたり『涅槃経』と拘わってくるのであるが、その結果、

一切衆生皆有二仏性一遠劫以来応値二多仏一何因至レ今仍自輪二廻生死一不レ出二火宅一（『浄全』一の六九二頁）

とあるように、『涅槃経』でいうように一切衆生に仏性があって多くの仏との縁があるのに、どうして生死に輪廻して三塗に沈倫しているのかという疑問がでてくるのである。その答えとして仏教を聖道と往生浄土の二種に分け、聖道の法は(1)大聖を去ること遙遠なること、(2)理深く解微なるによって、今の時に証し難いといい、これが「一切衆生皆有二仏性一」で遠劫以来多仏に値いながら今に至るまで生死に輪廻

してきた所以であるとしているのである。その結果「当今末法現是五濁悪世唯有浄土一門可通入」といっているように、『涅槃経』でいう一切衆生悉有仏性といっておきながら、その解脱の道を往生浄土に求めたのである。要するに道綽は大乗仏教でいう仏性論をもって出離の法としなかったのである。それは迦才の『浄土論』の中にも、石壁玄中寺において曇鸞の碑文を読んで、たちまちにして涅槃を捨てて一向専修の念仏行者になったとある。(14) このように道綽は大乗仏教の根本思想である一切衆生悉有仏性を掲げながら、その解脱の法を浄土門に求め、具体的な実践方法を称名念仏に求めたことは後の善導に大きな影響を与えたことは明白である。(15)

ただここで問題になることは値仏宿善ということと罪悪流転の凡夫との関係である。一方では無始より以来生死に流転する凡夫観を示しながら、他方では過去の諸仏値遇や現在の聞法は宿善によるとしていることである。両者の関係は明らかに矛盾していると思われる。宿善に関して別時意釈の文をみると、

十念成就者皆有過因不虚、若彼過去無因者善知識尚不可逢遇、何況十念而可成就也（『浄全』一の六八六頁）

といい、『観経』に重罪を造れる下品の凡夫が臨終にのぞんで善知識によって十念成就して往生を得と説くのは、すでに過去世において発心供養の因縁があったからだとしているのである。(16) このような下下品の人は宿因によるという解釈はすでに浄影・嘉祥等の諸師の上にもみられる。(17) おそらくこれら諸師に影響されたと思われる。ともかも道綽が別時意釈で説くような宿善は、後の善導が「此観経中十声称仏即有十願十行具足」といっていることからも明らかに矛盾だと思える。なおこれに対して佐藤健氏は「罪悪流転の自己と宿善深厚なる自己とは、少しも矛盾するものではなく、一面罪悪流転の自己が省察されればされるほど、一面宿善深厚なる仏の調育が感取されるのである」といっている。(18)

四、善導の凡夫観

善導の機根については『観経』で説く九品をすべて心想羸劣の凡夫としており、定散九品の差別については、「玄義分」に、

看此観経定善及三輩上下文意総是仏去世後五濁凡夫但以遇縁有異致令九品差別（『浄全』二の八頁）

とあるように、ここでの解釈は衆生の機を性と相とに分け、相からいえば九品の差別があるけれども、それはただ遇縁の相異に基づくものであり、性からいえば九品の行者をすべて貧瞋の悪機としており、ここに『観経』が為凡の教えである基調を確立せられたのである。そこで「玄義分」の定散両門料簡釈をみると、

問曰未審定散二善出在何文今既教備不虚何機得受答曰解有二義一者謗法与無信八難及非人此等不受也斯乃朽林頑石不可有生潤之期此等衆生必無受化之義除斯已外一心信楽求願往生上尽一形下収十念乗仏願力莫不皆往此即答上何機得受義竟（『浄全』二の四頁）

とあって、一心に信楽して往生を求願すればすべての凡夫が仏の願力に乗じて往生できるとしている。ただし謗法・無信・八難・非人等には

受化の義なしとして、明らかに謗法不生としているのである。この解釈は前述の如くそのまま曇鸞の立場であったと思われる。特に善導が謗法不生を譬えて、「朽林頑石不レ可レ有二生潤之期一」というは、『往生論註』の「頑石不レ潤」（『浄全』一の二二一頁）の語を思わしめ、或いは「此等衆生必無二受化之義一」と強調する語調は、八番問答に「安有下願レ生二仏土一之理上」（『浄全』一の二三五頁）という論法に符合するのは確かである。[19] この謗法不生の問題を考察すると、「定善義」日想観釈に、

懺中悔無始已来乃身口意業所レ造十悪五逆四重謗法闡提等罪上（『浄全』二の三六頁）

とあって、これによると定善者といえどもその本性に於いては愚悪の凡夫であり、その凡夫たる内容を示すものは十悪・五逆・謗法・闡提等の罪を重ねて来た凡夫ということである。善導が定散ともに心想羸劣の凡夫と決定したその凡夫とは、このような五逆・謗法・闡提等の罪を造ってきた凡夫ということになる。「散善義」の廻向発願心釈においても、

汝等衆生曠劫已来及以今生身口意業於二一切凡聖身上一具造二十悪五逆四重謗法闡提破戒破見等罪一未レ能二除尽一（『浄全』二の五九頁）

と云っている。このように定善者も散善者も、それが心想羸劣の凡夫といわれる機相は、五逆・謗法・闡提等の罪を造ってきた凡夫であり、この徹底的な自己内省の上に初めて、

彼阿弥陀仏四十八願摂二受衆生一無レ疑無レ慮乗二彼願力一定得二往生一（『浄全』二の五六頁）

とあるこの信法の文が成立するのである。[20]

次に善導がいう闡提について考えてみたい。この闡提という言葉は『涅槃経』より影響されたものといわれている。まず善導著述の中で浄土三部経以外に主な引用経典として、『華厳経』・『大品経』・『維摩経』・『法華経』・『大乗同性経』・『賢愚経』等の如き、浄土教を正しく明かすことを目的としない経典も引用されているのであるが、[21] これは当時の著名な学者である浄影・智顗・吉蔵・窺基等の撰述に比べても、経論を引用することが著しく少ないことが特長である。特に『涅槃経』の場合は経名を挙げて引かれていないのである。なおこの『涅槃経』と『観経』との相違は、『観経』の中には「悉有仏性」や「仏身常住」の論理はなく、『涅槃経』の中には安楽浄土への往生を説く所はないのである。こうゆうことを基本線に置きながら、浄土宗三祖良忠の『伝通記』・『法事讃私記』・『般舟讃私記』等の中から、善導が『涅槃経』によられたという文を調べてみると、[22] その中で特に重要視されるのは、「序文義」で説く阿闍世逆害の箇所と二河白道の箇所[23]と、「散善義」等でいう「常没常流転[24]」の箇所である。良忠が挙げた中で必ずしも『涅槃経』に依ったといえないものもあるが、ともかく善導教義の随処に、『涅槃経』思想の顕われていることは否定できないと思う。浄土宗二祖聖光が、善導のことを、

今善導和尚約レ経時涅槃宗人約レ論時摂論宗人也俱是大乗依用人師也而今要中要取時大乗浄土宗依故（『浄全』一〇の二三七頁）

とあるように、涅槃摂論浄土為宗説を主張しているが、確かに一切衆生悉有仏性の根底に立って、謗法も闡提も往生ができるとされたのは、明らかに『涅槃経』の影響大なるものがあるが、今ここに良忠上人が

指摘された幾多の論拠を見た場合に、必ずしもこれは善導の根本教義なるものではなく、ただ『観経』本文解釈上、及び自己の教義建立の上に、説明若しくは文彩として巧みに応用された程度のものではないかと思う。

そこで再度善導の著作の中で『涅槃経』によられたという主な箇所を挙げてみると、[25] 第一には「序文義」で説く阿闍世逆害である。確かに善導が「序文義」で注釈を行なったとき、『涅槃経』の文を引用されたのは明らかである。第二に善導は『法事讃』の中で「謗法闡提廻心皆往」とか『般舟讃』の中で「謗法闡提行ニ十悪一、廻心念仏罪皆除」(『浄全』四の五四五頁)とあるように、仏教の中でも最も極悪者である闡提が往生できるとしたのは、おそらく『涅槃経』でいう闡提成仏の影響であるとされていることである。第三に二河白道の譬喩が『涅槃経』によって説明されているということである。この三つの中、善導教義の中で根幹をなすものは第二の闡提往生の箇所である。他の二つの説は『観経』解釈上巧みに『涅槃経』を用いて説明されたものと思われる。この闡提往生について考察していくと、善導の「散善義」に、

> 此義仰就二抑止門中一解如三四十八願中除三謗法五逆一者然此之二業其障極重衆生若造直入二阿鼻一歴劫周障無レ由レ可レ出但如来恐三其造二斯二過一方便止言レ不レ得二往生一亦不二是不レ摂也又下品下生中取二五逆一除二謗法一者其五逆已作不レ可三捨令二流転一還発二大悲一摂取往生然謗法之罪未レ為又止言下若起二謗法一即不レ得レ生此就二未造業一而解也若造還摂得レ生(『浄全』二の六九頁)

とあるように、抑止門・摂取門の解釈で説明してるが、最終的には五逆はもとより謗法の者でも、已造業に就いて解釈すればすべて救われるというものである。この文面では闡提という言葉はでてこないが、前述の如く善導は「十悪・五逆・四重・謗法・闡提」という順序でいっていることから、闡提は謗法と同格か、あるいはそれ以下とみている解釈である。この闡提は一切の善根を断っている者を意味するから、五逆・謗法よりも極悪とする解釈もある。いずれにしてもここでは謗法・闡提の者も最終的には救われるという解釈である。その闡提往生は一般的には『涅槃経』の闡提成仏によるものとされている。[26] ただここで注意することは、『涅槃経』で説く一闡提成仏の解釈は必ず「仏性」を前提としていることである。こうなると善導でいう闡提往生は『涅槃経』によるという解釈は否定的になってくるのである。

そこで仏性という問題を考察してみると、善導が仏性について述べている箇所は、『法事讃』に、

> 不レ知三身中有二如来仏性一(『浄全』四の一三頁)

とあるが、善導においては仏性について殆どふれていないのが特長である。仏性について多く語らない理由を深ぐってみると、抑仏教とは悟りの宗教である。その悟りに到達するために二つの見方がある。その一つは、本来人間の本性は自性清浄心なるが故に、自己にその能力ありと見る見方である。すなわち煩悩・妄念に覆われてはいるが、本性は清浄であり、仏になる本性が内在しているというのである。二に、その自性は無明煩悩心で深く内省すればする程罪障重き存在で、一分たりとも真実なき存在である。言いかえれば、自己は本来証悟しうる

能力なしと、自己否定の立場でもって最もすぐれた阿弥陀仏の願力に乗じて、往生成仏しようとする見方である。[27] 要するに浄影等の聖道諸師の者は、人間は本来自性清浄心なるが故に、菩提心を発して修行していく聖者的な考え方をしているに対して、善導は自己を内省すれば する程、罪悪深き存在であるという自己内省の方向をとりながら願生心を発していくという、自己否定的な立場に基づくからではないかと思われる。現に「散善義」廻向発願心釈で「於二一切凡聖身上一具造二十悪五逆四重謗法闡提破戒破見等罪一未レ能二除尽一」といっているように、常波流転の衆生を謗法闡提に等しきものとしている。このことから善導も道綽と同じように仏性の存在は認めていても、一切衆生悉有仏性の立場でもって出離解脱を得るのではなく、浄土の実践行によって往生浄土を目指したのである。善導は自己の宗教体験からいえば、むしろ仏性に関しては否定的であったと思われる。[28] こうなると善導が、謗法・闡提の者が往生できるとした根拠はどこにあるだろうか。今それを追求すると、『法事讃』でいう「謗法闡提回心皆往」の箇所では仏願力を強調しているし、『般舟讃』でいう「謗法闡提行二十悪一回心念仏罪皆除」の箇所では念仏による滅罪を説いている。さらには又、「散善義」の廻向発願心釈では「造二十悪五逆四重謗法闡提破戒破見等罪一……一生修福念仏 即入二彼無漏無生之国一」といって、謗法・闡提の者は念仏によって往生することができるとしている。このように善導は、謗法・闡提往生は本願力に基づくところの念仏の行によるとしているのである。善導は『観経』で説く衆生を、

如来説二此十六観法一但為二常没衆生一不レ于二大小聖一也（『浄全』二の九頁）

といって、定散ともに常没の衆生としており、それらの者は五逆・謗法・闡提等の罪を造ってきた凡夫ということである。それらの凡夫は何によって往生できるかというと、「玄義分」に、

欲レ使下今時善悪凡夫同沾二九品一生レ信無レ疑乗二仏願力一悉得レ生也（『浄全』二の八頁）

といっており、また

若論二衆生垢障一実難二欣趣一正由下託二仏願一以作中強縁上致レ使二五乗斎入一（『浄全』二の一二頁）

と述べているように、謗法・闡提等を造る罪悪生死の凡夫も畢竟、仏の本願力を増上縁とすることによって浄土に往生することができるとしているのである。[29]

五、おわりに

以上曇鸞・道綽・善導における『観経』下下品の解釈を中心にして、凡夫観、機根観を述べてきたが、まず中国浄土教では自分も含めて他の一切の衆生をも、人間の本質を三界に流転する罪悪生死の凡夫と解釈していることである。そういうものがまず曇鸞に始まり、道綽・善導へと流れていくのである。曇鸞の場合、建前として謗法者は往生できないとしても、実存的立場に立つと往生はできるとする解釈である。道綽の場合、『涅槃経』によって「一切衆生悉有仏性」を認めて、仏教の本質的立場を前提としながらも、なを実存的立場に立っているから、その結果「当今末法現是五濁悪世 唯有二浄土一門一可二通入一」と

いって結論づけてくるのである。ただ道綽の場合、罪悪生死の自己と宿善との関係は明らかに矛盾だと思われる。そういうことを踏まえながら、善導は信機・信法という論理を確立し、謗法・闡提の者でも仏の本願力を増上縁とすることによって浄土に往生できると主張するのである。

註

（1）横超慧日氏稿「中国浄土教と涅槃経――曇鸞・道綽・善導を中心として――」（恵谷先生古稀記念論文集『浄土教の思想と文化』）参照。同氏によると「曇鸞の信仰は法華と維摩との二経を支えとして固められた。私はまだそこに涅槃経による影響を認めがたいように思うのである」（七一頁）と主張している。

（2）武田暁俊氏稿「曇鸞大師における人間の研究」（『宗学院論集』第四六号）三二頁参照。

（3）道綽は『安楽集』で「明下従二無始世劫一已来処二此三界五道一乗二善悪二業一受二苦楽両報一輪廻無窮受生無数上」（『浄全』一の六九〇頁）といい、善導は『往生礼讃』で「自身是具足煩悩凡夫善根薄少流二転三界一不レ出中火宅上」（『浄全』四の三五四頁）といっている。

（4）高橋弘次氏によると善導の人間観を、(1)客観的な立場からの人間（凡夫）をみる立場と(2)主体的な立場から人間をとらえる立場とに分けて説明しているが（『法然浄土教の諸問題』一六頁以下）、曇鸞においても既にこのような傾向がみられることである。

（5）逆謗除取の問題は中国浄土教史上における重要な問題の一つとして、諸師によって論議せられ、特に隋唐の時代においては、懐感が『群疑論』に十五家の諸説を挙げているように（『正蔵』四七の四三～四四頁）諸説紛紛として、浄土教家にとって深刻な課題が提起されていたのである。

（6）良忠の『論註記』第三（『浄全』一の三〇五頁）によると「信知仏力難思逆謗俱滅上斥二謗法一約二未廻心一下摂二謗法一明二廻心益一」といって、曇鸞が会通の所で謗法は不生といったのは未廻心の人、後文で謗法も生ずとしたのは廻心の人と分別したのは当を得た解釈である。

（7）横超慧日氏稿「前掲論文」参照。

（8）桐溪順忍氏稿「安楽集に現われたる人間観」（『宗学院論輯』三一）、山本仏骨著『道綽教学の研究』、矢田了章氏稿「道綽教学における人間の考察」（竜大『仏教文化研究所紀要』八）、佐藤健氏稿「道綽禅師の人間観」（『仏教論叢』一六）及び「道綽師の聖浄二門判」（『人文学論集』九）等がある。

（9）このように無始劫以来の輪廻無窮にして受身無数なるという表現は特に『涅槃経』によるところが大きいと思われる。

（10）矢田了章氏稿「前掲論文」参照。

（11）善導は『観念法門』で、「答曰凡夫機性有二其二種一一者善性人二一者悪性人」（『浄全』四の二三四頁）といって善性には五種の凡夫、悪性には五種の凡夫、合せて十種の凡夫を分類している。

（12）『正蔵』五〇の五九三頁

（13）山本仏骨氏著『前掲書』一三頁、岸覚勇氏著『続善導教学の研究』四一頁

（14）『浄全』六の六五九頁

（15）道綽の「大経云若有二衆生一従今一生造レ悪臨二命終時一十念相続称二我名字一若不レ生者不レ取二正覚一」（『浄全』一の六九三頁）の妙釈が、善導でいう『無量寿経』第十八願の「乃至十念」を『観念法門』で「称二我名字一下至二十声一」（『浄全』四の二三三頁）といい、また『往生礼讃』で「称二我名号一下至二十声一」（『浄全』二の三七六頁）といった直接の原因になったものと思われる。

（16）これに対して善導は「玄義分」に、

今此観経中十声称仏即有二十願十行一具足、云何具足言二南無一者即是帰命亦是発願廻向之義、言二阿弥陀仏一者即是其行、以二斯義一故必得二往生一

（『浄全』二の一〇頁）

と云って、下下品の十声称仏は十願十行あって願行具足する故に往生を

得と釈して、宿因のことはいっていないのである。

(17) 浄影は『観経義疏』に「次論二下輩一此人過去会修二大乗一故……得二往生一」(『浄全』五の一九三頁)といい、吉蔵の『観経義疏』には「彼現在雖レ不レ修レ善過去或経二発心一令聞二大乗一復得二発心一等ヒ」(『浄全』五の三五一頁)といっている。

(18) 「道綽禅師の人間観」(『仏教論叢』一六)八五頁

(19) 稲葉秀賢氏稿「支那浄土教に於ける逆謗摂不論の展開」(『支那仏教史学』第三巻三号)一三四頁参照。

(20) 服部英淳氏著『浄土教思想論』一一一～一一四頁、高橋弘次氏『前掲書』二二頁参照。

(21) 岸覚勇氏『前掲書』七～八頁参照。

(22) 岸覚勇氏　『善導教学の研究』一四七～一五二頁参照。

(23) 二河白道の譬喩は『涅槃経』第二十三と『大智度論』三十七によるとしている。『涅槃経』第二十三には毒蛇及び旃陀羅に追われた人が急ぎ草筏に乗じて川を渡り、彼岸に達して心意泰然として恐怖消除したとある。

(24) ここは明らかに『涅槃経』第三十五迦葉品の七種衆生説並びに同第三十六の五種常没説に基づいたものと思われる。

(25) 横超慧日氏稿「前掲論文」参照。

(26) 岸覚勇氏『前掲書』一五一頁、稲岡了順氏稿「道綽・善導の宿善観について」(『大正大学綜合仏教研究所年報』創刊号)四〇～四二頁参照。

(27) 石田雅文氏稿「善導大師における人間の研究――『観経』九品段を中心に――」(『宗学院論集』四四号)参照。

(28) 高橋弘次氏によると、善導の仏性について「人間は仏性をもっているという建前を認めながらも、自らは仏性を顕現できない凡夫であることの本音を示したことになるが、その凡夫性の自覚という本音を客観的な場において示したということは、本音をさらに建前にしたことになる」として述べている(『前掲書』二四頁)。

(29) 曇鸞は『往生論註』下に、

凡是生二彼浄土一及彼菩薩人天所起諸行皆縁二阿弥陀如来本願力一故何以言レ之若非二仏力一四十八願便是徒設今的取二三願一用証二義意一(『浄全』一の二五五頁)

といい、『無量寿経』の第十八願念仏往生、第十一入正定聚、第二十二必至補処の三願を引き、これらは何れも仏の願力に縁るが故に得るなりといって、大いに願力を強調している。また道綽は『安楽集』上に、

今此無量寿国是其報浄土由二仏願一故乃該二通上下一致レ令二凡夫之善竝得二往生一(『浄全』一の六七八頁)

といい、仏願に乗ずるが故に往生を得といって、善導の先駆をされている。

法然上人における善導教学の受容とその展開

――とくに『法事讃』・『観念法門』の受容と展開に関する基礎資料について――

校閲者　藤堂恭俊
担当者　永井隆正
明石和成

本稿は昭和五十・五十一年度における浄土宗教学院研究所の研究助成による「法然上人における善導教学の受容と展開」（代表　藤堂恭俊）に関する共同研究の成果の一部であり、既刊『仏教文化研究』第二十三号に掲載された『往生礼讃』を中心とした該当課題に関する論文の続編をなすものである。

本稿においては、『法事讃』と『観念法門』の二部をとりあげ、法然上人（以下敬称略）が、これら二部のなかのいかなる文をいかなる目的のために引用文としてとりあげ、あるいはそれら善導大師（以下敬称略）の遺文をいかに咀嚼・消化し、いかなる表現に改められるに至ったか、等を指摘することによって課題に答えようとするものである。

法事讃

〔1〕他方凡聖。乗願往生。到彼無殊。斉同不退。

巻上に示されるこの文（『浄土宗全書』四・1・下）は、元亨版・建長・正嘉写本を除いた正徳版『和語燈録』第一巻の第一に収録されている『三部経釈』（『昭和新修法然上人全集』四七頁）の末尾に〔3〕〔5〕〔6〕に示される文と共に引用されている。おそらく浄土三部経に示される弥陀の本願に基づく念仏往生を高揚せんとする意図の下に引用されたのであろう。

〔2〕本国弥陀諸聖衆。平等俱来坐道場。道場聖衆実難逢。衆等頂礼弥陀会。

巻上に示されるこの偈（四・2・下）は、後白河法皇の追善のために、『法華経』の如法写経に準じて作られた『浄土三部経如法経次第』に引用（八二七頁）されている。その次第法則によるとこの偈は「入道場次第」のなか、宝座に列し惣礼伽陀を誦するときの第二の偈として採用されている。

〔3〕人天善悪。皆得往生。到彼無殊。斉同不退。

巻上に示されるこの文（四・4・上）は、〔1〕の場合と同様に正徳版『和語燈録』第一巻に第一として収録されている『三部経釈』の末尾（四七頁）に引用されている。

〔4〕帰命本師釈迦仏。十方世界諸如来。願受施主衆生請。不捨慈悲入道場。

巻上に示されるこの文（四・4・上）は、〔2〕と同様に、『浄土三部経如法経次第』の惣礼伽陀の第一偈として採用されている（八二七頁）。

〔5〕弘誓多門四十八。偏標念仏最為親。人能念仏仏還念。専心想仏仏知人。

巻上に示されるこの偈（四・8・下）は、(a)『無量寿経釈』において、「四十八願等雖二微妙殊勝一於レ中亦有レ要有二不要一。第一無三悪趣乃至第四十八得三法忍　何願最要。愚僧未レ知」（八七頁）と、四十八願中いずれの願をもって要とすべきか、という問いにたいしての解答として引用されている。即ちこの偈にさきだって「祖師善導出二其要一云」という文を置いているから、解答を「祖師善導」に仰いだことを知るべきである。また『逆修説法』（二五二頁）および『法然聖人御説法事』（二〇一頁）の三七日の条には、「四十八願中、以二第十八念仏往生願一而為二本体一也」ということの論拠として、前半の二句をのみを引用している。

(b)　この偈はまた『無量寿経釈』（九五頁）および『選択集』第六章（三二六頁）に引用され、末法万年経道滅尽時における特留念仏の論拠とされている。即ち、

若依二善導和尚意一者、此経之中已説二弥陀如来念仏往生本願一。釈迦慈悲為レ留二念仏一殊留二此経一。余経之中未レ説二弥陀如来念仏往生本願一。故釈尊慈悲以而不レ留レ之也。凡四十八願皆雖二本願一殊以二念仏一為二往生規一。

と、両者（九五頁・三二六頁）ともに同文を掲げ、その文に続いて「善導釈曰」としてこの文を引用し、「故知。四十八願中既以二念仏往生之願一而為二本願中之王一」（三二六頁。『無量寿経釈』は「為二本願中之主一」九五頁）と指摘し、弥陀仏の本願の聖意を自身の本懐とする釈尊が、この経を止住百歳せしめた所以をあきらかにしている。

(c)　さらにこの偈は〔2〕〔4〕と同様、『浄土三部経如法経次第』に引用され、惣礼伽陀を誦するときの第三偈として採用している。

〔6〕念念思聞浄土教。文文句句誓当勤。憶想長時流浪苦。専心聴法入真門。

巻上に示されるこの文（四・9・下）は、(a)『浄土三部経如法経次第』に引用され、惣礼伽陀を誦するときの第四偈として採用している。

(b)　『登山状』に、「われ舎衛の三億の家にややとりけん、しらず地獄八熱のそこにやすみけん、はつへし〳〵。かなしむへし〳〵。まさにいま多生曠劫をへても、むまれかたき人界にむまれて、無量劫をくりてあひかたき仏教にあへり」（四一七頁）と示されている文は、おそらくこの「念念思聞浄土教」の文をふまへながら、それにさきだ

って表現されている「曠劫已来居生死。三塗常没苦皆逕。始服人身聞正法。由如渇者得清泉」と関連せしめた上で、その意を受けついだものと思われる。

〔7〕 一切仏土皆厳浄。凡夫乱想恐難生。

巻下に示されるこの文（四・16・下）は、『阿弥陀経』の「爾時仏告二長老舎利弗一。従レ是西方過二十万億仏土一。有二世界一名曰二極楽一。其土有レ仏号二阿弥陀一。今現在説法。舎利弗。彼土何故名為二極楽一。其国衆生。無レ有二衆苦一。但受二諸楽一故名二極楽一」（一・52）という経文にたいする釈文の一節である。この文は『念仏往生要義抄』（六八四頁）のなかで、

むかし阿弥陀仏、二百一十億の諸仏の浄土の、荘厳宝楽等の誓願利益にいたるまで、世自在王仏の御まへにしてこれを見給ふに、われらごときの妄想顚倒の凡夫のむまるべき事のなき也。

と述べ、続いて「されば善導和尚釈していはく」としてこの文を出し、さらに「この文の心は、一切の浄土はたえなれども、乱想の凡夫はむまるゝ事なしと釈し給ふ也」と、この一文を法然自身の表現で復説している。

〔8〕 弥陀名号相続念。

巻下に示されるこの文（四・17・上）は、『阿弥陀経』の「又舎利弗。極楽国土。七重欄楯七重羅網七重行樹。皆是四宝周帀囲繞。是故彼国名曰二極楽一」（一・52）という経文にたいする釈文の一節である。この文は『観経疏』散善義に説く「念念不捨者、是名二正定之業一」（二・58・下）に関連せしめて、『往生浄土用心』（五六五頁）に採用している。即ち「十声一声にむまると信して、念々にわするゝ事なく、となふへきにて候」という趣旨を徹底せしめようという意図のもとに引用されたと考えられる。

〔9〕 極楽無為槃涅界。随縁雑善恐難生。故使如来選要法。教念弥陀専復専。

巻下に示されるこの文（四・21・上）は、『阿弥陀経』の「舎利弗。若有二善男子善女人一。聞レ説二阿弥陀仏一。執二持名号一。若一日若二日若三日若四日若五日若日若七日。一心不乱其人臨二命終時一。阿弥陀仏与二諸聖衆一現在二其前一。是人終時心不二顚倒一。即得レ往二生阿弥陀仏極楽国土一。舎利弗。我見二是利一故説二此言一。若有二衆生一聞二是説者一。応二当発願生二彼国土一」（一・54）という文に関する釈文である。

(a) 『逆修説法』初七日の条に、「爰知、余善少善根也、念仏多善根也、修二彼少善根余行一、不レ可レ得二往生一」（二三七頁）と指摘し、この二十八文字を掲げて「修二彼少善根余行一、不レ可レ得二往生一」の文証としている。さらに三七日条には、初七日の条と同じ意図の下に、「随縁雑善恐難生」等の十四文字を引用（二五四頁）している。

(b) 『浄土宗略要文』の「九　以二念仏一為二多善根一、以二諸行一為二少善根一之文」の項に、この二十八文字とそれに続く「七日七夜心無間長時起行倍皆然　臨終聖衆持花現　身心踊躍坐金蓮」二十八文字を連記（四〇〇頁）している。

(c)　『阿弥陀経釈』には、「簡小善根者。不レ足レ為二往生因一。善導以二雑善一名二小善一」（一四八頁）と指摘し、「極楽無為槃涅界」以下「身心踊躍坐金蓮」に至る五十六字と、さらにそれに続く「坐時即得無生忍　一念迎将至仏前　法侶将衣競来著　証得不退入三賢」という二十八文字を列記（一四八頁）し、その文証としている。

(d)　また『選択集』第十三章（三四四頁）には「極楽無為槃涅界」以下、「証得不退入三賢」にいたる八十四文字を引用し、さらに私釈段において、「不レ可下以二少善根福徳因縁一得ㇾ生二彼国一者、諸余雑行者難レ生二彼国一」ということを証明する文証として「随縁雑善恐難生」の七字を引用している。

いずれにしてもこの文は『阿弥陀経』に説く執持名号を強調する意図のもと、これとは反対の少善根を以て雑善とみなし、「不可得往生」の行と断定する文証として採用していることは間違いない。

〔10〕　為断凡夫疑見執。皆舒舌相覆三千。共証七日称名号。又表釈迦言説真。

巻下に示されるこの文（四・22・上）は、『阿弥陀経』六方段中の第一、東方世界に関する経文（一・54）にたいする釈文である。この文は元亨版・正徳版『和語燈録』巻第一の第一『三部経釈』において、『阿弥陀経』に関する釈をおわる箇所、すなわち「この信ひろくして広大の信なり」と結び、続いて「善導和尚のいはく」の語に続いて、漢文体で示されている二十八文字である（四六頁）。これによると「執持名号」による往生を強調する釈迦の言が、六方の諸仏によって証誠されていることを示すために、この二十八文字を引用していると言ってよい。

〔11〕　如来出現於五濁。随宜方便化群萌。或説多聞而得度。或説少解証三明。或教福慧双除障。或教禅念坐思量。種種法門皆解脱。無過念仏往西方。上尽一形至十念。三念五念仏来迎。直為弥陀弘誓重。致使凡夫念即生。

巻下に示されるこの八十四文字（四・25・上―下）は、『阿弥陀経』の「舎利弗。如二我今者称二讃諸仏不可思議功徳一。彼諸仏等亦称二説我不可思議功徳一。而作二是言一。釈迦牟尼仏能為二甚難希有之事一能於二娑婆国土五濁悪世　劫濁見濁煩悩濁衆生濁命濁中一。得二阿耨多羅三藐三菩提一。為二諸衆生一説二是一切世間難信之法一。舎利弗。当レ知我於二五濁悪世一行二此難事一。得二阿耨多羅三藐三菩提一。為二一切世間一説二此難信之法一是為二甚難一。仏説二此経一已。舎利弗及諸比丘一切世間天人阿修羅等。聞二仏所説一歓喜信受作レ礼而去」（一・55―56）という経文にたいする釈文である。(a)　この八十四文字は『三部経大意』の『観無量寿経』にたいする釈のなかに引用されている。すなわち深心を釈するところで、「阿弥陀如来、善導和尚トナノリテ唐土ニ出テ」（四三頁）この八十四文字を説かれたことを指摘し、ついで「釈尊出世ノ本懐、唯此事ニ有ト云ヘシ」（四三頁）と結んでいる。

(b)　また『浄土宗略要文』の「二　善導和尚意、云二釈尊出世本意、唯説二念仏往生一之文一」において、この八十四文字を引用し（三九八頁）ている。この文は『選択集』に引用していない文であることを付記して置きたい。

(c)『阿弥陀経釈』において、「然今有レ人聞二念仏往生一、生二誹謗一不レ信、此是極悪闡提也」と規定し、ついでこの八十四字とそれに続く「衆等回心皆願往。手執香華常供養」の文までを証文として引用（一四三頁）している。

(d)『一期物語』に、「或人問曰。善導和尚意。以二聖道教一為二方便教一、出在二何文一。」という問いにたいして、「如来出現於五濁」以下の四十九文字を引用（四四八頁）してこれに答えている。

(e)『黒田の聖人へつかはす御文』には、この文のなかの「三念五念仏来迎」の文をふまえて、「三念五念ニイタルマテ、ミツカラキタリテムカヘタマフ」（四九九頁）と述べている。

(f)『逆修説法』三七日の条に、「阿弥陀経所説一日七日念仏」について、この八十四文字中の「直為弥陀弘誓重」等の十四文字を掲げ、「此亦一日七日念仏、弥陀本願故往生聞矣」（二五二頁）と結んでいる。

〔12〕世尊説法時将了。慇懃付属弥陀名。五濁増時多疑謗。道俗相嫌不用聞。見有修行起瞋毒。方便破壊競生怨。如此生盲闡提輩毀滅頓教永沈淪。超過大地微塵劫。未可得離三塗身。大衆同心皆懺悔。所有破法罪因縁。衆等廻心生浄土。手執香華常供養。

巻下に示されるこの九十八文字（四・25・下）は、(a)『阿弥陀経釈』では、『阿弥陀経』の「聞二仏所説一歓喜信受」（一・56）の文を、「聞二念仏往生法一、不レ可二誹謗一、深生二信受一也」と受けとめることが出来ない生盲闡提の輩によって示される誹謗の種々相と、「超過大地微塵劫未可得離三塗身」ことを示す（一四三頁）ために引用している。

(b)『三部経釈』（一六四頁）、『選択集』第十六章（三四六―三四七頁）、『浄土宗略要文』（四〇〇頁）には、『阿弥陀経』の「仏説二此経一已　舎利弗及諸比丘　一切世間天人阿修羅等。聞二仏所説一歓喜信受作レ礼而去」（一・55―56）の文と、「世尊説法時将了」以下、「所有破法罪因縁」にいたる八十四文とを併記している。

(c)『念仏大意』に、「カクノコトキノ専修念仏ノトモカラヲ、当世ニモハラ難ヲクワヘテ、アサケヲナストモカラ、オホクキコユ、コレマタ、ムカシノ権者達、カネテミナサトリ、シリタマヘルコト也」と述べて、この八十四文字を引用（四一一頁）し、さらに「カクノコトキノ謗難ノトモカラハ、サウナキ罪人ノモシヲシリテ、論談ニアタフヘカラサル事也」（四一二頁）とも述べている。

(d)『登山状』に「しかるをこのころ念仏よにひろまりたるにより て、仏法うせなんとすと、諸宗の学者難破をいたす」（四二四頁）と指摘し、さらに「又大論にいはく、自法を愛染するゆへに、他人を毀呰すれば、持戒の行人も、地獄の苦をまぬかれすといへり。又善導和尚のの給はく」（四二五頁）として、「世尊説法時将了」以下「未可得離三塗身」にいたる七十字を引用し、「念仏を修せんものは、余行をそしるへからす、そしらはすなはち弥陀の悲願にそむくへきゆへなり。余行を修せん物も念仏をそしるへからず。又諸仏の本懐にたかふかゆへなり」（四二五頁）と、自他の双方にたいして謗難すべきでないことを述べている。

(e)『津戸の三郎へつかはす御返事』（九月十八日付）に、「見有修行瞋毒」以下「未可得離三塗身」にいたる四十二字を引用（五〇二頁）し、

続いて、

コノ文ノココロハ、浄土ヲネカヒ念仏ヲ行スルモノヲミテハ、瞋ヲオコシ毒心ヲフウミテ、ハカリ事ヲメクラシ、ヤウヤウノ方便ヲナシテ、念仏ヲ行ヲ破テ、アラソヒテ怨ヲナシ、コレヲトトメムトスルナリ。カクノコトキノ人ハ、ムマレテヨリコノカタ、仏法ノマナコシヒテ、仏ノ種ヲウシナヘル闡提ノ輩ナリ。コノ弥陀ノ名号ヲトナエテ、ナカキ生死ヲタチマチニキリテ、常住ノ極楽ニ往生ストイフ、頓教ノ法ヲソシリホロホシテ、コノ罪ニヨリテナカク三悪ニシツムトイエルナリ。カクノコトキノ人ハ、大微塵劫ヲスクトモ、ムナシク三悪道ノミヲハナルル事ヲウヘカラストイエルナリ。

というように、善導の四十二文字をわかりやすく書き改め、「サレハサヤウ妄語ヲタクミテ申候覧人ハ、カヘリテアハレムヘキモノナリ。サホトノモノノ申サムニヨリテ、念仏ニウタカヒヲナシ、不審ヲオコサムモノハ、イフニタラサルホトノ事ニテコソ候ハメ」と指摘して、この一段を結んでいる。しかるに、「カカル不信ノ衆生ノタメニ、慈悲ヲオコシテ、利益セントオモフニツケテモ、トク極楽ヘマイリテ、サトリヒラキテ、生死ニカヘリテ、誹謗不信ノモノヲワタシテ、一切衆生アマネク利益セムトオモフヘキ事ニテ候」（五〇三頁）と、法然自身の決意・姿勢を披露している。

(f)　『鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事』には、さきの『津戸の三郎へつかはす御返事』と、ほぼ同じ内容のことを述べている（五二九―五三〇頁）。

〔13〕心心念仏莫生疑。六方如来証不虚。三業専心無雑乱。百宝蓮華応時見。

この巻に示される二十八文字（四・30・上）は、〔10〕と同じく元亨版・正徳版『和語燈録』巻第一の第一『三部経釈』に示されている（四六頁）。さらに『選択集』第十四章「六方恒沙諸仏不レ証二誠余行一　唯証二誠念仏一文」にも引用されている（三四五頁）。ともに『阿弥陀経』に示される六方諸仏による念仏往生に関する証誠にかかわる文証として、この二十八文字が引用されている。

（分担者　永井）

観念法門

〔1〕即以心眼。先従仏頂螺髻観之。（中略）次想二足下平有千輻輪相。輻輞具足。皆有光明遍照十方刹。従頂上下至足千輻輪相。已来名為具足観仏色身荘厳功徳。是名順観。（中略）如是上下依前十六遍観。然後住心向眉間白毫。極須捉令正。更不得雑乱。即失定心三昧難成。応知。

この文（四・222・上―223・下）は第一「依観経明観仏三昧法」のなかに示されている。(a)『逆修説法』四七日の条に「善導御意。従二頭上螺髻一至二足下輻一。於二一々相好一順逆観十六遍レ後。注二眉間白毫一莫二雑乱一」（二五六頁）と説いているのは、まさにかの「依観経明観仏三昧法」の説によると思われるが、しかし順観を説くことがあっても逆観を説かない点に留意しなければならない。『観経疏』定善義のなかに「一一想レ之。従レ上向レ下名二順観一。従二下千輪一向レ上名二逆観一。如レ是逆順住レ心不レ久必得レ成也」（第八観釈、二・48・上）と説いている点に

注目するならば、『逆修説法』の文はおそらく「依観経明観仏三昧法」と「定善義」の両説に基づいてつくられたであろうことが推測される。善導の著者名を明記せず、「善導御意」と明記したのは、この点にあると思われる。

(b) 『観無量寿経釈』のなか、第八像想観を釈して、「然初心之人。不レ能観二真仏一故。先観二形像一。或人雖三初心之人一随二意楽一亦直観二真仏一。故観念法門中。直観真仏。云云 其旨見二観仏三昧経等。云云」（一〇二頁。但し「正徳版」には「或人」の前に、「故善導曰。斯乃群生障重真仏之観難レ階。是以大聖垂レ哀且遣レ住二心形像一」という『観経疏』定善義（二・48・下）の文を挿入している）と説いているが、「先観形像」というのは「正徳版」が挿入しているように「定義義」の説に基づく説であり、「或人」の説は『往生要集』巻中「第四正修念仏門第四観察門」のなかに説く「問。彼仏真身。非二是凡天心力所レ及。但応レ観レ像。何観二大身一。答。観経云。無量寿仏身量無辺。非二是凡夫心力所レ及。然彼如来宿願力故。有二憶想一者必得二成就一。但想二仏像一得二無量福一。況復観二仏具足身相一。已上明知。初心亦随二楽欲一得レ観二真身一」（一五・85・下）という説であり、「其旨見観仏三昧経等」というのは、「依観経明観仏三昧法」の劈頭に示される「「出二観経・観仏三昧海経一」（四・222・上）を指している。このようにして「故観念法門中。直観真仏。」という説を考えるならばあきらかに〔1〕の文相をふまえていることを知ることができる。

〔2〕 又白。行者欲生浄土。唯須持戒念仏誦弥陀経。日別十五遍二年得一万。日別三十遍一年一万。日別念一万遍仏。亦須依時礼讃浄土荘厳事。大須精進。或得三万六万十万者。皆是上品上生人。自余功徳尽廻往生。応知。

〔3〕 正念仏時。若立即立念一万二万。若坐即坐念一万二万。

〔4〕 日別念仏一万遍。

〔5〕 勧専念弥陀仏名。一万二万三万五万乃至十万。

このなか〔2〕は「依観経明観仏三昧法」のなかに、〔3〕は「依経明道場内懺悔発願法」のなかに、〔4〕〔5〕は「依経明五種増上縁義」序のなかに示されている。

(a) 『選択集』第五章私釈段のなかに、「観念法門云。日別念仏一万遍。亦須三依レ時礼二讃浄土荘厳一。大須二精進一。或得二三万六万十万一者。皆是上品上生人」（三二五頁）とあるのは、〔2〕の後半の文を引用したものである。これたいして法然は「当レ知。三万已上是上品上業。三万已去上品已下業。既随二念数多少一分二別品位一是明矣」（三二五頁）とコメントしている。

(b) 『三部経大意』に「善導和尚。三万已上ハ上品往生ノ業也ト言ヘリ。数返ニヨリテ上品ニ生スヘシ」（四五頁）と、〔2〕の文に基づいて上品の業を勧めている。

(c) 『無量寿経釈』に「善導釈云。毎日三万遍上品業云云。以レ之案レ之。二万（是）中。一万（是）下也」（九〇頁）と、念仏を遍数の多少によって三品に分判しているが、〔2〕に基づいて中下の二品を勘案したものと考えることができる。

(d) 『念仏大意』に「マタ一向専修ノ念仏門ニイルナカニモ、日別ニ三万返モシハ五万乃至十万返トイフトモ、コレヲツトメ（下略）」（四〇七頁）と説いている。

(e)　『浄土宗略抄』に「一向に正行を修して、日々の所作に、一万二万乃至五万六万十万をも、器量のたへむにしたがひて、いくらなりともはげみて申すべきなり、とこそ心えられたれ」（六〇二頁）と、数遍を念仏する人の器量にゆだねている。

(f)　『聖光房に示されける御詞』に、「故上人の仰られ候しは、在家のいとまなからむひとは一万二万などを申べし。僧尼なとゝて、さまをかへたらんしるしには、三万六万などを申べし。いかにもおほく申にすぎたる法門はあるべからず」（七四四頁）と言うように、出家・在家の相違によって数遍の多少を規定している。

(g)　『一期物語』のなかに、

　或問云。毎日所作配二六万十万等数遍一而不法歟。配二二万三万一如法。何可レ為レ正耶。

　答云。凡夫習雖レ配二二万三万数遍一。不レ可レ有二如法義一。唯不レ如二数遍多一。所詮為レ令二心相続一也。但必定レ数非レ為レ要。只為二常念一也。不レ定二数遍一者懈怠因縁者。勧二数遍一也。

と（四四二頁）と、日課数遍の意図するところは常念にあり、懈怠に堕するために数遍を定める旨を指摘している。この問答は『十二問答』（六三五頁）、『信空上人伝説の詞』（六七一頁）、『或人の問に示しける御詞』（七二一頁）および『一百四十五箇条問答』第一二（六五〇頁）、第一四三（六六八頁）にも同調の趣旨を説いている。このなか、とくに第一四三番の問答をみると、「すゝをたしかに、ひとつつゝ申し候はん」とあるのは、あきらかに如法であることが知られる。数珠をくりながら数遍を算じていたことが、この文によってあきらかにされる。

(h)　『選択集』第十五章私釈段に、「又除入二三昧道場一。日別念二弥陀仏二一万畢命相続者　即蒙二弥陀加念一得レ除二罪障一。又蒙下仏与二聖衆一常来護念上。即蒙二護念一即得二延年転寿一」（三四六頁）と示している。この文は〔4〕をふまえながら、現生護念の益を説くものである。このことは善導自身によってなされていることは言うまでもない。しかも現生護念の義は〔14〕において示すごとく、「依経明五種増上縁」中に第二現生護念増上縁として示されている（四・229・下）文を、そのまま全文を転用していることが知られる。

(i)　『熊谷の入道へつかはす御返事』（五月二日付）に、

　たゝ念仏を三万、もしは五万、もしは六万、一心にまうさせおハしまし候はむそ、決定往生のおこなひにては候。（中略）まめやかに、一心二三万五万、念仏をつとめさせたまはゝ、せう〳〵戒行やふれさせおハしまし候とも、往生ハそれにはより候ましきことにて候。

と（五三六頁）説いているが、とくに後段に指摘されている「せう〳〵戒行やふれさせおハしまし候とも」という破戒の件についての法然の説に注目させられる。

(j)　『往生大要鈔』に、「日所作は五万六万乃至十万なん、とこそすすめ給ひたれ」（六一頁）と指摘しているが、この文はとくに一念に一定往生する、という経説の誤解を解くために掲げている点で、さきに掲げた例証と一応区別されるであろう。すなわち、

　又一念にも一定往生すなれば、念仏はおほく申さずともありなんと、あしく心うる人のいできて、つみをばゆるし、念仏をば制するやうに申しなすが、返々もあさましく候也。悪をすゝめ善をとゞむ

る仏法は、いかゝあるべき

と（六一頁）いう悪領解にたいして、数遍を勧めているのであって、次に示す(k)と同じ趣旨を持つものである。

(k)　『一念義停止起請文』に、「更に三万六万の念仏を修して、五門九品の浄土を期すべし」（八〇一頁・八〇五頁）と指摘しているが、これは、この文に直ちに続く「しかるを近日北陸道の中に一の誑法の者あり。妄語を構て云、法然上人の七万返の念仏は、たゞこれ外の方便なり。内に実義あり。人いまだ是を知らず。所謂心に弥陀の本願をしれば、身かならず極楽に往生す。浄土の業こゝに満足しぬ。此上何ぞ一返也といふ共、重て名号を唱べきや」（八〇一―八〇二頁、八〇五頁）という一念義の説にたして、法然が在生の承元三（一二〇九）年、七十七歳のときに示した反駁のために用いた日課数遍説と言い得よう。なお『聖光上人伝説の詞』によると、法然は「称名念仏のつとめ、長日六万遍也。死期やうやくちかづくによて、又一万遍をくわえて、長日七万遍の行者なりと」（四六一頁）仰せられ、また『三昧発得記』によると、「二月二十八日病ニヨテ、念仏コレヲ退ス。一万遍アルイハ二万」（八六六頁）と病中にありながらも、一万・二万の念仏相続されていたのであるから、日課称名の相続にはげまれたことが知られる。

(l)　『一百四十五箇条問答』第一九に、「阿弥陀経は、ちかひて一生中に、十万巻をたにもよみまいらせ候ぬれば、決定して往生すと、善導和尚のおほせられて候也」（六五一頁）と指摘して、さらに〔2〕の前段の文をふまえて、

毎日に十五巻つゝよめは、二十年に十万巻にみち候也、三十巻つゝよめは、十年にみち候也

と（六五一頁）と説いている。

(m)　『一念義停止起請文』に「善導和尚の観会法門には、唯深持戒念仏すとの給へり」（八〇一頁・八〇四頁）と示している。それは〔2〕の書き出しの文に基づいていることはあきらかである。

〔6〕　行者等。従月一日至八日。或従八日至十五日。或従十五日至二十三日。或従二十三日至三十日。月別四時佳。行者等自量家業軽重。於此時中入浄行道。若一日乃至七日。

この文（四・226・上）は、第三「依経明入道場念仏三昧法」に示される一文である。『七箇条の起請文』のなかに、

さて善導のおほせられたるは、月の一日より八日にいたるまて、あるいは八日より十五日にいたるまて、あるいは十五日より二十三日にいるまて、あるいは二十三日より晦日にいたるまてとおせられたり。おの〳〵さしあはさらん時をはからひて、七日の別時をつねに修すへし

と（八一三頁）仰せになっているのは、まったく善導の文を引き、なおかつこれを別時と名付けているのである。

〔7〕　於道場中昼夜。束心相続専心念阿弥陀仏。心与声相続。唯坐唯立七日之間不得睡眠。亦不須依時礼仏誦経。数珠亦不須捉。但知合掌。

という文（四・226・上―下）は、〔6〕と同様に「依経明入道場念仏三昧法」に示される一文である。法然は『善徳十徳』を撰し、その第一に「一者至誠念仏徳」をあげている。この筆頭の至誠念仏の徳について、「一

至誠念仏者。合掌胡跪一心念仏。非二力竭一不レ休。乃至寒冷亦須下流レ汗以二此相状一表中於至誠上。観念法門云。但知二合掌一」（八二九頁）と指摘しているが、まさにこの「依経明入道場念仏三昧法」に基づいてこそ、至誠念仏と言い得るのであろう。

〔8〕即如観経下品上生人。一生具造十悪重罪。其人得病欲死。遇善知識教称弥陀仏一声。即除滅五十億劫生死重罪。即是現生滅罪増上縁

この文（四・228・上）は、『依経明五種増上縁義』中の第一滅罪増上縁として示される第一の文である。『正如房につかはす御文』のなかに、「ムマレテヨリコノカタ、念仏一遍モ申サス、ソレナラヌ善根モツヤツヤトナクテ、アサユフモノヲコロシ、ヌスミシ、カクノコトキノモロモロノツミヲミツクリテ、トシ月ヲユケトモ、一念モ懺悔ノココロモナクテ、アカシクラシタルモノノ、オハリノ時ニ善知識ノススムルニアヒテ、タタヒトコヱ南無阿弥陀仏ト申タルニヨリテ、五十億劫ノアヒタ生死ニメクルヘキツミヲ滅シテ、（下略）」（五四一―五四二頁）と示している。この文はあたかも『観無量寿経』下上品の意訳と思われるが、「タタヒトコヱ、南無阿弥陀仏ト申」と表現していることによって、この滅罪増上縁の文に基づいていると判断し得るであろう。

〔9〕如下品下生人。一生具造五逆極重之罪。経歴地獄受苦無窮。罪人得病欲死。遇善知識教称弥陀仏名十声。於声声中除滅八十億劫生死重罪。此亦是現生滅罪増上縁

この文（四・228・上）は、滅罪増上縁の第三として示される文である。

(a)　『正如房へつかはす御文』のなかに「マタ五逆罪ト申候テ、現身ニチチヲコロシ、ハハヲコロシ、悪心ヲモテ仏ヲコロシメ、諸僧ヲ破シ、カクノコトクオモキツミヲツクリ、一念懺悔ノココロモナカラム、ソノツミニヨリテ、無間地獄ニオチテ、オホクノ劫ヲククリテ、苦ヲウクヘカラムモノノ、オワリノ時ニ、善知識ノススメニヨリテ、南無阿弥陀仏ト、十声トナフルニ、一コヱコトニ、オノオノ八十億劫ノアヒタ生死ニメクルヘキツミヲ滅シテ、往生ストトカレテ候メレ」（五四二頁）と示している。この文は『観無量寿経』下下品の意訳のごとく思われるが、「十声トナフルニ、一コヱコトニ」と言っているのは、「十声、於声声中」という文をふまえていることが知られるであろう。

(b)　『念仏往生義』のなかに、「十悪五逆をつくれる物も、知識のおしへによりて、一念十念するに往生すとゝけり。善導は、一声称念するに、すなはち多劫のつみをのそくとのたまへり」（六八九頁）と示している。この文は十悪五逆の罪人について言っているのであるから、下下品について善導が示した滅罪増上縁の説に基づいていると思われる。

(c)　『往生浄土用心』に「念仏は、一声に八十億劫のつみを滅する用あり、弥陀は悪業深重の物を来迎し給ふちからましますと」（五五八頁）と、名号のもつ不思議の用力、即ち仏法不思議の力用を説いているが、これもおそらく滅罪増上縁の説に基づくものと思われる。

〔10〕又如観経下文。若有人。至心常念阿弥陀仏及二菩薩。観音勢至常与行人。作勝友知識随逐影護。此亦是現生護念増上縁。

この文（四・228・下）は、『依経明五種増上縁義』中の第二「護念増

上増縁」として示される第二の文である。この文は『選択集』第十五章私釈段（三四六頁）に、「此亦是現生護念増上縁」の十字を除いて全文が引用されている。

〔11〕 又如前身相等光一一遍照十方世界。但有専念阿弥陀仏衆生。彼仏心光常照是人摂護不捨。総不論照摂余雑業行者。此亦是現生護念増上縁。

この文（四・228・下）は、護念増上縁として示される第三、すなわち『観無量寿経』第九真身観文の釈に関する後段の文で、『選択集』第七章（三二七頁）に、その全文が引用されている。

〔12〕 又如弥陀経説。若有男子女人。七日七夜及尽一生。一心専念阿弥陀仏願往生者。此人常得六方恒河沙等仏共来護念。故名護念経。護念経意者。亦不令諸悪鬼神得便。亦無横病横死横有厄難。一切災障自然消散。除不至心。此亦是現生護念増上縁。

この文（四・229・上）は、「護念増上縁」中の第五の文である。この文は『選択集』第十五章の標目に続く引用文の第一として示される「観念法門云」以下に、全文（三四六頁）が引用されている。――ただし「護念経意者」の五字のなか「経」の一字が省かれている。そればかりでなく、「六方諸仏護念念仏行者文」（三四五頁）という標目は、あきらかに〔12〕の文意に基づくものである。さらに『浄土宗略要文』の「十六方諸仏等護念念仏行者之文」に示される「観念法門云」以下「除不至心」（四〇〇頁）に至る文もまた〔12〕の引用である。

〔13〕 又如般舟三昧経行品中説云。（中略）若人専行此念弥陀仏三昧者。常得一切諸天及四天大王竜神八部。随逐影護愛楽相見。永無諸悪鬼神災障厄難横加悩乱。具如護持品中説。此亦現生護念増上縁。

この文（四・229・上―下）は、護念増上縁の第六として示される文である。『選択集』第十五章私釈段中に〔13〕として掲げた全文、ただし「此亦是現生護念増上縁」の十字を除いた文（三四六頁）を引用している。

〔14〕 又除入三昧道場。日別念弥陀仏一万畢命相続者。即蒙弥陀加念得除罪障。又蒙仏与聖衆常来護念。既蒙護念即得延年転寿長命安楽。因縁一一具如譬喩経・惟無三昧経・浄度三昧経等説。此亦是現生護念増上縁。

この文（四・229・下―230・上）は、護念増上縁を示す最後の文、すなわち、「又白三諸行者」に始まる文の後段の文である。『選択集』第十五章私釈段中に、〔14〕に掲げた文中「長命安楽」以下の三十五字を除いた全文（三四六頁）を引用している。なおこの〔14〕が、〔4〕の「日別念仏一万遍」とも関連していることについては、既に指摘したとおりである。

〔15〕 即如無量寿経四十八願中説。仏言若我成仏十方衆生願生我国。称我名字下至十声。乗我願力若不生者不取正覚。此即是願往生行人。命欲終時願力摂得往生。故名摂生増上縁。

この文（四・233・上）は、『依経明五種増上縁義』中の、第四摂生増上縁として示される第一の文であり、またその内容は『無量寿経』に説く第十八願に関する釈文である。この文は『選択集』第三章に、第十八願文に続いて「若我成仏」以下「不取正覚」までの文を引用（三一七頁）されている。また『御消息』のなかにも『選択集』と同じ箇所を引用（五八二頁）されているが、「称我名字下至十声」を「名号をとな

ふる事、下十声一声にいたらんに」と改めているが、あきらかに摂生増上縁に基づくものである。なお『浄土宗略抄』には『御消息』と同じ箇所を引用（五九二頁）しているが、原文の「名字」を「名号」と改めるにとどまっている。

〔16〕　又此経下巻初云。仏説一切衆生根性不同有上中下。随其根性仏皆勧専念無量寿仏名。其人命欲終時。仏与聖衆自来迎接尽得往生。此亦是摂生増上縁。

この文（四・233・上）は摂生増上縁として示される第三の文であり、またその内容は『無量寿経』巻下の三輩段に関する釈文でもある。(a)『無量寿経釈』に、「三品文共於念仏置一向之言。謂上品説一向専念無量寿仏。乃至下品説一向専念無量寿仏。凡准余所云一向者不兼余行之意也。故今付念仏立三品分別品秩也。此亦非私義。故善導釈云」として、以下〔16〕として掲げた文の中、「自来迎」までを引用（八八頁）している。また『逆修説法』五七日の条には、「此三輩文中。雖挙菩提心等余行。望上仏本願意。在衆生一向専念無量寿仏。故云一向。即又観念法門善導釈曰」として、続いて「自来迎接尽得往生」までの全文を引用（二六七頁）している。さらに『選択集』第四章私釈段の第一問に、三輩のおのおのにおいて念仏の外に余行が往生行として説れているにも拘らず、「何故。唯云念仏往生乎」というのにたいして、「答曰。善導和尚観念法門云」として、「自来迎接尽得往生」までの全文を引用（三二二頁）している。

〔17〕　義曰。乃由弥陀本願力故。女人称仏名号正命終時。即転女身得成男子。弥陀接手菩薩扶身坐宝華上。随仏往生入仏大会証悟無生。又一切女人若不因弥陀名願力者。千劫万劫恆河沙等劫。終不可転得女身。応知。今或有道俗云女人不得生浄土者。此是妄説不可信也。又以此経証亦是摂生増上縁。

この文（四・233・下―234・上）は摂生増上縁の中の第八文であり、その内容は第三十四願に関する釈である。『無量寿経釈』には「善導釈此願云」として、「不可信也」までの全文を引用（七七―七八頁）している。ただし「転得」を「得転」とし、「応知今」を「或」と改めている。また『女人往生の旨を尼女房に示されける御詞』には、『無量寿経釈』と同様に〔17〕の文を和語体にして引用（七〇七頁）している。

〔18〕　又如弥陀経云。六方各有恆河沙等諸仏。皆舒舌遍覆三千世界説誠実言。若仏在世。若仏滅後一切造罪凡夫。但廻心念阿弥陀仏願生浄土。上尽百年下至七日一日十声三声一声等。命欲終時仏与聖衆迎接即得往生。如上六方等仏舒舌。定為凡夫作証罪滅得生。若不依此証得生者。六方諸仏舒舌一出口已後。終不還入口自然壊爛。此亦是証生増上縁。

この文（四・235・下）は、『依経明五種増上縁義』中の第五「証生増上縁」に示される第七の文であり、『阿弥陀経』所説の諸仏証誠に関する釈である。『選択集』第十四章において、標目に続いて「善導観念法門云」として、「此亦是証生増上縁」という八字を除いた全文を引用（三四四―三四五頁）している。

(a)　とくに「六方各有恆河沙等諸仏。皆舒舌遍覆三千世界説誠実言」（四・235・下）について、『往生大要抄』には、「又十方の諸仏は、衆生の釈迦一仏の所説を信ぜざらん事をおそれて、すなはちともに同

心同時におの〳〵舌相を出して、あまねく三千世界におほひて、誠実のことばをとき給ふ」（六四―六五頁）と説き、とくに六方諸仏の同心と同時の出舌を指摘している。また『登山状』には、「六方恒沙の諸仏如来は舌相を三千世界にのへたまへり。たれかこれを信せさるへきや。善導この信を釈しての給はく、化仏報仏若一若多、乃至十方に遍して、ひかりをかゝやかし、したをはきて、あまねく十方におほひて、この事虚妄なりとの給はんにも、畢竟して一念疑退の心をおこさしとの給へり」（四二九―四三〇頁）と説かれている。これによると六方諸仏の証誠を説明するのに、『観経疏』散善義の深心釈中に示される四重の破人説の第四重破人説の最初の部分（二・57・下、但し「一一説言釈迦所説相讃勧発一切凡夫。専心念仏及修余善。廻願得生彼浄土者」の三十二字を省略している）を引用していることが知られる。また『鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事』のなかに、「釈迦弥陀ヨリハシメテ、恒沙ノ仏ノ証誠セシメタマヘルコトナレハトオホシメシテ、御ココロサシ金剛ヨリモカタクシテ、一向専修ノ御変改アルヘカラス」（五三二頁）と、教誡している。さらに『御消息』のなかに、「又六方におの〳〵恒河沙数の諸仏まし〳〵て、口々に舌をのへて、三千世界におほふて、無虚妄の相を現して、釈迦仏の弥陀の本願をほめて、一切衆生をすゝめて、かの仏の名号をとなふれは、さためて往生すととき給へるは、決定してうたがひなき事也。一切衆生みなこの事を信すへしと証誠し給へり」（五八二頁）と記している。ここに「舒舌」の相を「無虚妄の相」と表現していること、および「釈迦仏の弥陀の本願をほめ……かの仏の名号をとな」えよと言うのは、証誠の内容をあきらかにしたことと して注目させられる。また『浄土宗略抄』には『御消息』とほぼ同文が記載（五九八頁、但し「無虚妄の相」を「虚言せぬ相」としている）されている。

(b)　「若仏在世。若仏滅後一切造罪凡夫。但廻心念阿弥陀仏。願生浄土」（四・235・下）について、『阿弥陀経釈』には、「経云。若有善男子善女人」ということについて、「付二此文一挙二善人一意。亦用二悪人一」と理解を示し、その文証としb)の全文を掲げ、「得レ往二生浄土一」の五字をつけ加えて結んでいる。また『一期物語』に収められている「三心料簡および御法語」には、「阿弥陀経善男子善女人事」と題して、此執二持名号一身成故。云二善男子善女人一也。如下下品上生一生十悪凡夫。最後一称時被レ讃二善男子一。実本機五濁悪世悪時衆生也。是以観会法門釈二阿弥陀経今文一云」（四五一―四五二頁）と言い、続いてb)の文中の始めの十四字を掲げ「可二思合一」と結んでいる。

(c)　「上尽百年下至七日一日十声三声一声等。命欲終時仏与聖衆自来迎接即得往生」（四・235・下）について、『阿弥陀経釈』には「若一日乃至七日者。則修二念仏三昧一時節延促也。文但雖レ挙二一日七日一。意兼二一生乃至十声三声一声等時節一。故善導釈此文云」と言いて、c)の全文を引用（一三五頁）している。また『往生大要抄』には、「なんだち衆生、みな釈迦の所説所讃所証を信ずべし。一切の凡夫罪福の多少、時節の久近をとはず、たゞよく上みは百年をつくし、下もは一日七日十声一声にいたるまで、心をひとつにしてもはら弥陀の名号を念ずれば、さだめて往生する事をうといふ事を信ずべし。かならずうたがふことなかれと証誠し給へり」（六五頁）と述べている。

(d)「六方諸仏舒舌一出口已後。終不還入口自然壊爛」(四・235・下)について、『三部経大意』に、「善導釈シテ云ハク、此証ニヨリテ生ル、事ヲエスハ、六方ノ如来ノ舒給ヘル舌タ、一度ヒロヨリ出テ畢テ、永クロニ返リ入ラスシテ、自然ニヤフレタ、レムトノタマヘリ」(四六頁)と、(d)の文をふまえた文を掲げている。また『登山状』には『三部経大意』とほぼ同文を記載(四二八—四二九頁)している。但し「口ヨリ出テ畢テ、永ク」を「口よりいておはりてのち、つゐに」としているし、さらに「ヤフレタ、レム」を「やふれみたれん」としている相違を指摘することができる。

(分担者　明石)

法然上人の遺文に引用された『法事讃』・『観念法門』の索引

凡例

1　引用文の配列は『法事讃』・『観念法門』の記述の次第順序とする
2　引用文の原文については『浄土宗全書』第四巻の頁数・行数・上下を示す
3　法然遺文における引用文の所在は石井教道編『昭和新修法然上人全集』の頁数・行数を示す
4　体裁　[引用文](原典の頁数・行数——引用文の所在)
5　記号※　省略・入れかえ
　　和　原文書きくだし
　　△　終行から数えた行数

『法事讃』

他方凡聖乗願往来到彼無殊斎同不退(P1下4l〜5l)…P473l
本国弥陀諸聖衆……衆等頂礼弥陀会(P2下5l〜7l)…P827 4l〜5l
人天善悪皆得往生到彼無殊斎同不退(P4上5l〜6l)…P472l
帰命本師釈迦仏……不捨慈悲入道場(P4上△2l〜△1l)…P827 1l〜2l
弘誓多聞四十八……専心想仏仏知人(P8下7l〜8l)…P8716l・P95△5l〜△4l・P2016l・P252△8l・P2947l・P236△4l〜△3l・P8278〜9l
曠劫已来居生死……専心聴法入真門(P9下1l〜4l)…※P4173l〜6l
念々思聞浄土教……専心聴法入真門(P9下3l〜4l)…P827△6l〜△5l
一切仏土皆厳浄凡夫乱想恐難生(P16下8l〜9l)…P6846l
弥陀名号相続念(P17上3l〜4l)…P5655l
極楽無為涅槃界……教念弥陀専復専(P21上△3l〜△2l)…P13510l・P237△4l〜△3l・P2795l〜6l
極楽無為涅槃界……身心踊踊坐金蓮(P21上△3l〜同下1l)…P4005l〜6l
極楽無為涅槃界……証得不退入三賢(P21上△3l〜同下2l)…P148△5l〜△2l・P3447l〜9l

随縁雑善恐難生故使如来選要法（P21上△3l～△2）…P205 9l～10l・P254 △6l・P296 7l

為断凡夫疑見執……又表釈迦言説真（P22上6l～8l）…P46 9l

如来出現於五濁……無過念仏往西方（P25上△1l～同下3l）…P448 1l～3l

如来出現於五濁……致使凡夫念即生（P25上△1l～同下4l）…P43 4l～6l・P398 3l～5l

如来出現於五濁……手執香花常供養（P25上△1l～同下5l）…P143 △9l～△7l・P156 3l～5l

三念五念仏来迎（P25下3l）…※P499 5l

直為弥陀弘誓重致使凡夫念即生（P25下3l～4l）…P202 1l・P252 △2l

世尊説法時将了……未可得離三途身（P25下7l～10l）…P425 6l～8l

世尊説法時将了……所有破法罪因縁（P25下7l～11l）…P164 7l～9l・P346 △2l～P347 1l・P400 △1l～P401 2l・P411 △4l～△2l

見有修行起瞋毒……未可得離三途身（P25下8l～10l）…P502 6l 7l・P528 △3l～△1l和

見有修行起瞋毒……所有破法罪因縁（P25下8l～11l）…P529 1l～2l

心心念仏莫生疑百宝蓮華応時見（P30上1l～3l）…※P46 △1l・P345 9l

『観念法門』

唯須持戒念仏（P224上1l）…※P801 11l・P804 △3l

日別念仏一万遍……皆是上品上生人（P224上1l～4l）…※P325 3l～4l

一万二万三万五万乃至十万（P227下9l～10l）…P859 8l・※P650 △2l・※P602 10l・※P536 4l・※61 △2l・※P407 4l～5l

従月一日……至三十日（P226上△7l～△3l）…P813 8～10l和

但知合掌（P226下3l）…P829 △2l

造五逆極重之罪……生死重罪（P228上△9l～△6l）…P542 7l～12l和

又如観経下文……随逐影護（P228下△8l～△7l）…P346 10l～11l

又如前身相等……余雑業行者（P228下△4l～△1l）…P327 △5l～△4l

又如弥陀経説……除不至心（P229下5l～9l）…※P400 8l～10l・P346 1l～3l

又如般舟三昧経…護持品中説（P229下△8l～△1l…※P346 △8l～△6l

除入三昧道場……得延年転寿（P229下△2l～230上1l）…P346 △6l～△5l

若我成仏……不取正覚（P233上5l～7l）…P543 △1l～544 2l和・P582 3l～5l和・P317 △8l～△7l

又此経下巻……尽得往生（233上△6l～△4l）…P322 △4l～△2l

仏説一切衆生…来迎接（P233上△6l～△4l）…※P88 △2l～△1l

仏説一切衆生……尽得往生（P233上△6l～△4l）…P267 5l～6l

乃由弥陀大願力……不可信也（233下△2 l ～234上4 l）…P77△1 l ～78 3 l

由弥陀大願力……得転女身（P233下△2 l ～234上4 l）…※P707 1 l ～3 l 和

又如弥陀経云……自然壊爛（P235下3 l ～9 l）…P344△3 l ～345 1 l ・P163△1 l ～164 3 l

六方各有……覆三千世界（P235下3 l ～4 l）…※429△2 l ～△1 l 和・※P582 7 l ～10 l 和・※P598・8 l ～10 l

若仏在世……一切造罪凡夫（P235下4 l ～5 l）…P452 1 l

若仏在世……願生浄土（P235下4 l ～5 l）…P135△5 l ～△4 l

上尽百年……摂得往生（P235下5 l ～6 l）…P135△2 l ～△1 l

若不依此証……自然壊爛（P235下8 l ～9 l）…P428△1 l ～429 2 l 和

親鸞の著作にみられる善導疏讃文

幡谷　明

目次

はしがき
一、善導に対する讃歌
——正信念仏偈・念仏正信偈・入出二門偈・浄土高僧和讃による——
㈠ 正信念仏偈・念仏正信偈・入出二門偈の善導讃歌
㈡ 浄土高僧和讃の善導讃歌
二、引文と領解
㈠ 漢文篇にみられる引文と領解
(1) 顕浄土真実教行証文類所引の疏讃文と領解
(2) 浄土文類聚鈔所引の疏讃文と領解
(3) 愚禿鈔所引の疏讃文と領解
㈡ 和文篇にみられる引文と領解
(1) 浄土三経往生文類所引の疏讃文と領解
(2) 尊号真像銘文所引の疏讃文と領解
(3) 唯信鈔文意所引の疏讃文と領解
(4) 一念多念文意所引の疏讃文と領解
(5) 善導和尚言所引の疏讃文と領解
(6) 書簡所引の疏讃文
(7) 正像末法和讃に窺われる疏讃文

はしがき

浄土真宗開顕の書であり、親鸞にとって文字通り畢生の書であった『教行信証』の後序には、次のように記されている。

然愚禿釈鸞建仁辛酉暦奈雑行ニ分帰ニ本願ニ元久乙丑歳蒙ニ恩恕一分書ニ選択ニ同年初夏中旬第四日『選択本願念仏集』内題字并南无阿弥陀仏往生之業念仏為本与ニ釈綽空字ニ以ニ空真筆一令ニ書ニ之ニ同日空之真影申預奉ニ畫画ニ同二年閏七月下旬第九日真影銘　以ニ真筆一令ニ書ニ南无阿弥陀仏与ニ若我成仏十方衆生称我名号下至十声若不生者不取正覚彼仏今現在成仏当知本誓重願不虚衆生称念必得往生之真文ニ又依ニ夢告一改ニ綽空字ニ同日以ニ御筆一令ニ書ニ名之字ニ畢・本師聖人今年・七旬三御歳也、『選択本願念仏集』者・依ニ禅定博陸月輪殿兼実之教命一所ニ撰集一也、真宗簡要念仏奥義摂ニ在于ニ斯一見者易ニ諭一誠是希有最勝之華文・无上甚

深之宝典也渉二年一渉二日一蒙二其教誨一之人雖二千万一云二親一云二疎一獲二此見写一之徒甚以難爾既書二写製作一畠二画真影一是専念正業之徳也、是決定往生之徴也、仍抑二悲喜之涙一註二由来之縁一

この深い感動に充ち溢れた後序の文は、親鸞にとって、「真宗興隆大祖源空法師」との値遇、および『選択集』の付属、真影の図画という出来事が、いかに決定的な事柄として受けとられていたかを、物語っている。周知のように、親鸞は、約一世紀にもおよぶ波瀾に充ちた生涯の事跡については、この他に何一つ語り伝えてはいない。その親鸞が、悲喜の涙を抑えて書き記した後序の文によって、親鸞の生涯は、「たゞ念仏して弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおゝせをこうむりて信ずるほかに別の仔細なきなり」（歎異抄）という一言に尽されていることを知ることができる。すなわち親鸞は偏依法然一師ということをもって、生涯変わることのない基本的姿勢として貫徹し切ったのであり、その思想展開の上で、晩年になるに従って、世親・曇鸞の思想教学に基づき、真宗が大乗仏教の至極であることを、より積極的・能動的に開顕してゆくことになっても、その基本的姿勢そのものには、何等の変動も来してはいない。否むしろ信仰の領域においては、晩年歳とともに愈々、法然の説く愚者の世界、乃至「念仏には無義をもて義とする」自然法爾の世界に回帰を遂げてゆく姿を見出すことができる。それは、偏依善導一師ということを標望することによって、自らの信仰・教学の根本的立場を表明した法然の姿勢を継承するものであり、背師自立ということとは全く無縁である。親鸞は、法然によって開顕された浄土宗を浄土真宗と領解し、そのことの解明に生涯を捧げ尽した。その真宗の語を、親鸞が著述（正信偈・文類偈・高僧和讃）の上で用いているのは、善導・法然の二師に限られている。それによっても、親鸞において善導・法然の教学の占める意義の重要性を窺い知ることができるであろう。私に課せられた問題は、親鸞教学と善導教学の関係であるが、小論では、親鸞の著作の上に、善導の著書、すなわち五部九巻の疏讃文がどのように引用せられているかを、資料として報告するにとどめる。それについて、親鸞に先立つ法然所引の善導疏讃文に関する報告が、岸覚勇氏の『続々善導教学の研究』に示されているので、それを参考のためにここに引用しておくことにしたい。

現存の善導遺文中、元祖が引用せるは、玄義分二十一文、序分義一文、定善義十二文、散善義四十一文、法事讃八文、観念法門二十文、及び往生礼讃の十九文（般舟讃は元祖の当時渡来せず）で、合計百二十二文である。その中、三回以上引用せる文を挙げて見ると、往生礼讃と観念法門に出ずる第十八願の釈文の三十五回（観念法門七回、往生礼讃二十八回）、玄義分、散善義、観念法門、往生礼讃に跨る上尽一形下至十声一声の文、散善義と往生礼讃に跨る三心釈、深心釈及び三心欠一不生の文の各三十回、礼讃の専雑二修得失の十即十生、百即百生、百時一二、千時三五の文の二十三回、散善義の上来雖説定散両門之益、望仏本願意在衆生一向専称弥陀仏名の十五回、散善義の一心専念の文、観念法門の三万六万十万上品上生の人、一万以上相続説、一万三万五万乃至十万の文

の各十一回、観念法門及び往生礼讃の念仏行者二十五菩薩擁護説の十回、往生礼讃の弥陀身色の弥陀讃の九回散善義の正雑助正分別の八回、往生礼讃の万年三宝滅、此経住百年、爾時聞一念皆当得生彼、法事讃の極楽無為涅槃界、散善義の望仏本願意衆生一向専称弥陀仏名、及び散善義の善導の菩提心観の各六回、散善義の分陀利華の釈、法事讃の弘誓多門四十八の文、及び如来出現於五濁の文の各五回、玄義分の一切善悪凡夫莫不皆乗阿弥陀仏大願業力説、及び定善義の自余修行雖名是善、若比念仏全非比較の各四回、玄義分の定即息慮凝心、散即廃悪修善、定善義の三縁の義、往生礼讃の其有得聞彼、弥陀仏名号、歓喜至一念、皆当得生彼、往生礼讃の臨終発願文、散善義の十一門の建立、十一門の第九門の釈、及び望仏願意の文の各三回である。

之に依ると、元祖は第十八願に誓われた称名念仏を最も重んじ、然もその称名を上は一形を尽す最上人より、下は十声一声の最下の人まで唱うることを勧め、且つその称名には必ず三心を具身すべきことを規定し、かく三心具足の称名を専修せば、十即十生百即百生すべく、之に反し雑行を修するものは、百時一二、千時三五、殊に不至心のものは千中無一なりと貶し、されば念仏せん人は、出来れば一万以上を相続し、若し三万六万十万と唱うる人は、上品上生に生ぜんと称揚し、また善導教学の綱格たる正雑助正の分別、観経に説く定散両門は仏意によれば一向専称に在りと見たこと、また一切善悪の凡夫が報土往生を得るは、皆阿弥陀仏の大願業力によるとしたこと、念仏者の光明摂取を親縁・近縁・増上縁の三縁によるとした等の、善導教義の特色点を網羅引用して、文字通り偏依善導の旗幟を明らかにせられているのである。(1)

では、親鸞において、善導の疏讃文はどのように引用されているであろうか。周知のように、親鸞の著作は、約二十部にもおよび、その殆んどは、晩年六十二、三歳頃関東から帰洛して後に撰述せられたものであり、しかもその多くは再三にわたって推敲改訂を加えられている。従って、その撰述年時については、種々問題が残されているが、いま真蹟本の奥書および古写本の識語によって、成立年代順にその一覧表を掲げると次のようになる。

〔観経・弥陀経集註	不詳		西本願寺蔵真蹟本〕
顕浄土真実教行証文類	元仁元年(厳密には不詳)	(一二二五)	五二歳	東本願寺蔵真蹟本
(右書の尊蓮写伝	寛元 五・二・五	(一二四七)	七五歳	大谷大学蔵室町時代写本、寛永刊本信巻奥書)
浄土和讃・浄土高僧和讃	宝治 二・一・二一	(一二四八)	七六歳	専修寺蔵国宝本
唯信鈔文意	建長 二・一〇・一六	(一二五〇)	七八歳	岩手県本誓寺蔵鎌倉時代写本
浄土文類聚鈔	建長 四・三・四	(一二五二)	八〇歳	専修寺蔵真智写本

浄土和讃・浄土高僧和讃	建長七・四・二六（一二五五）	八三歳	専修寺蔵顕智写本
尊号真像銘文（略本）	建長七・六・二（一二五五）	八三歳	福井県法雲寺蔵真蹟本
（教行証文類の専信写伝	建長七・六・二二（一二五五）	八三歳	専修寺蔵専信写本）
浄土文類聚鈔	建長七・七・一四（一二五五）	八三歳	東本願寺蔵室町時代写本
浄土三経往生文類（略本）	建長七・八・六（一二五五）	八三歳	西本願寺蔵真蹟本
愚禿鈔	建長七・八・二七（一二五五）	八三歳	専修寺蔵顕智写本
皇太子聖徳奉讃	建長七・一一・晦（一二五五）	八三歳	専修寺蔵真仏写本
入出二門偈頌	建長八・三・二三（一二五六）	八四歳	福井県法雲寺蔵真蹟本
唯信鈔文意	建長八・三・二四（一二五六）	八四歳	大阪府光徳寺蔵室町時代写本
四十八大願	建長八・四・一三（一二五六）	八四歳	専修寺蔵鎌倉時代写本
往相廻向還相廻向文類	建長八・一一・二九（一二五六）	八四歳	愛知県上宮寺蔵室町時代写本
唯信鈔文意	康元二・一・一一（一二五七）	八五歳	専修寺蔵真蹟本
唯信鈔文意	康元二・一・二七（一二五七）	八五歳	専修寺蔵真蹟本
一念多念文意	康元二・二・一七（一二五七）	八五歳	東本願寺蔵真蹟本
大日本国粟散王聖徳太子奉讃	康元二・二・三〇（一二五七）	八五歳	先啓の真宗遺文纂要
浄土三経往生文類（広本）	康元二・三・二（一二五七）	八五歳	京都市興正寺伝真蹟本
正像末法和讃（夢告讃）	康元二・閏三・一（一二五七）	八五歳	専修寺蔵国宝本
如来二種回向文	康元二・閏三・二一（一二五七）	八五歳	専修寺蔵鎌倉時代写本
一念多念文意	康元二・八・六（一二五七）	八五歳	大谷大学蔵恵空書写本
唯信鈔文意（流布本の底本）	康元二・八・一九（一二五七）	八五歳	群馬県妙安寺蔵写本
尊号真像銘文（広本）	正嘉二・六・二八（一二五八）	八六歳	専修寺蔵真蹟本
正像末法和讃	正嘉二・九・二四（一二五八）	八六歳	専修寺蔵顕智写本
弥陀如来名号徳	文応元・一二・二（一二六〇）	八八歳	長野県正行寺蔵鎌倉時代写本
善導和尚言	不詳		専修寺蔵鎌倉時代写本

この中、『観無量寿経・阿弥陀経集註』は、善導の著書によって、『観経』と『小経』について註記したものであるが、その撰述年時については、『般舟讃』を欠いていることから、建保五年(一二一七)四十五歳以前、その大体は法然の門下として吉水にいた頃の自習ノートであろうと考えられている。『観経集註』は、経の全文を書写した上で校異・声点を付け、その余白および裏面に経文の註釈として、善導の『四帖疏』を主として、他に『往生礼讃』(一四文)、『観念法門』(七文)と、曇鸞の『浄土論註』(像観の裏書)、宗暁の『楽邦文類』(下品中生の註・夫々一文)を抽出した巻子本である。『弥陀経集註』は、もと『観経集註』とともに一巻本であったものを分巻した巻子本であり、『観経集註』と同様、『小経』の全文を書写した上で、主として善導の『法事讃』に依り、(表は主として下巻により、裏は主として上巻を引用)他に『観念法門』(三文)、『称讃浄土経』(五文)、元照の『阿弥陀経義疏』(十一文)を抽出して註記したものである。学者の指摘によると、内容面からして種々の注目すべき点のあることが知られるが、(2)その全体を紹介することは、限られた紙面の中では不可能なため、ここでは省略する。なお親鸞には、善導の著書である五部九巻に対する加点本が存在する。本書の加点年代や原加点者についても、種々問題がある。藤原幸章博士の説によると、たとえ原加点者が親鸞でなかったとしても、親鸞側近の門弟が親鸞から受けた訓育に基づいて全文に加点したものを、親鸞が閲覧し修正し加筆したものでなかったかといわれており、それは、帰洛以后、七十歳前后から更に晩年に至るまでの間と推定することも可能であることが指摘されている。(3)なお本書の加点は、存覚書写の『集註』の加点にそのまま襲用されているが、『教行信証』所引の疏讃文の読み方とは異った部分が多少みられる。(4)

本稿ではそれら二本を除き、親鸞の著作に引用された善導の疏讃文と、それに基づく親鸞の領解を、自信の表明を主とする漢文による撰述と、教人信の課題を主とする和文による撰述とに分けて摘出したものを掲示することにした。引文はすべて『定本親鸞聖人全集』による。

註

(1) 岸覚勇著『続々善導教学の研究』二〇七―二〇九頁

(2) 石田充之著『親鸞教学の基礎的研究』七、『観経弥陀経集註』に示される親鸞聖人の思想について(三五〇―三七〇頁)

『親鸞聖人全集』註釈篇(2)解題七、祖典上における本書の地位(一五九―一六八頁)『定本親鸞聖人全集』加点篇(下)では、二九頁、三九頁

(3) 『親鸞聖人全集』加点篇(3)、解題、二五九頁、二六二―二六三頁

(4) 同書、二五〇―二五五頁『定本親鸞聖人全集』加点篇(下)三〇―三五頁

一、善導に対する讃歌

――正信念仏偈・念仏正信偈・入出二門偈・浄土高僧和讃による――

親鸞の著述には、善導の疏讃文の引用の他に、その教恩に対して捧呈された、親鸞の深い領解に基づく整った善導への讃歌がみられる。そこに親鸞の善導観ともいうべきものが、極めて明白に表わし尽されており、それは親鸞の著作における引文と領解に関する根本的な視座を提示するものとみられるから、それを先づ引用することにしたい。

(一)　正信念仏偈（親聖全教行信証九〇頁）

善導独明仏正意①
矜哀定散与逆悪②
光明名号顕因縁③
開入本願大智海④
行者正受金剛心⑤
慶喜一念相応後
与韋提等獲三忍⑥
即証法性之常楽⑦

①散善義（親聖全加点篇③二一八・二一六頁）

某今欲出此『観経』要義、楷定
古今上来雖説定散両門之益、望仏
本願意、在衆生一向専称弥陀仏名。

②玄義分（同書③一六・二五頁）

世尊定為凡夫不為聖人

③往生礼讃（同書④一六一頁）

答曰、諸仏所証平等是一、若以願行
来収、非無因縁。然弥陀・世尊、本発
深重誓願、以光明・名号摂化十方。
但使信心求念、……

観念法門（同書④一二九頁）

至誠心・信心・願心為内因、又藉弥陀
三種願力以為外縁、

念仏正信偈（親聖全漢文篇一四四頁）

善導独明仏正意
深藉本願興真宗
矜哀定散与逆悪
光明名号示因縁
入涅槃門値真心⑧
必獲於信喜悟忍
得難思議往生人⑨
即証法性之常楽

⑧般舟讃（親聖全加点篇④二七六頁）

念仏即是涅槃門

法事讃上（同書④二九頁）

念念廻心生浄土、畢命入彼涅槃門、
……

⑨法事讃上（同書④九―一〇頁）

難思議往生楽・雙樹林下往生楽・難思往生楽

入出二門偈頌（親聖全漢文篇一二四―五頁）

▽善導禅師　光明寺

善導和尚義解曰
念仏成仏是真宗⑩
即是名為一乗海
即是亦名菩提蔵
即是円教中円教
即是頓教中頓教⑪
真宗巨遇難得信
難中之難无過斯⑫
釈迦諸仏是真実
慈悲父母以種種
善巧方便令発起
我等无上真実信⑬
具足煩悩凡夫人
由仏願力獲摂取⑭
斯人即非凡数摂⑮
是人中分陀利華
斯信最勝希有人⑯
斯信妙好上上人
到安楽土必自然⑰
即証法性之常楽

⑩〔法照・五会法事讃〕

④往生礼讃（同書④一七五頁）

弥陀智願海深広　無二涯底一

⑤玄義分（同書③四頁）

正受金剛心相応一念後

⑥序分義（同書③一〇〇頁）

此明下阿弥陀仏国清浄、光明忽　現二眼前一何勝二踊躍一、因二玆喜一　故、即得中無生之忍上。亦名二喜忍一、亦名二悟忍一、亦名二信忍一。

⑦玄義分（同書③七頁）

捨二此穢身一即証中彼法性之常楽上

（親聖全写伝篇②見聞集一二二頁）

念仏成仏是真宗

⑪玄義分（親聖全加点篇③四頁）

我依二菩薩蔵・頓教・一乗海一説レ偈帰二三宝一。

般舟讃（同書④二三〇頁）

『観経』・『弥陀経』等説　即是頓教・菩提蔵。

⑫散善義（同書③二一七頁）

窃以　真宗巨レ遇、浄土之要難レ逢。

往生礼讃（同書④一八〇頁）

仏世甚難二値一。人有二信慧一難、遇　聞二希有法一此復最　為二難一。

⑬般舟讃（同書④二二七頁）

敬白二一切往生知識等一。大須二慚愧一。釈迦如来実是慈悲父母。種種方便　発二起我等無上信心一。

⑭往生礼讃（同書④一五六頁）

信知下自身是具二足煩悩一凡夫、善根薄少、流二転三界一不レ出中火宅上。今信下知弥陀本弘誓願、及称二名号一、下至十声・一声等一定得中往生上、乃至一念無レ有二疑心一。故名二深心一。

⑮序分義（同書③一〇四頁）

此五濁・五苦・八苦等、通二六道一受、未三有二無者一、常逼二悩之一。若不レ受二此苦一者、即非二凡数摂一也。

⑯散善義（同書③二一五頁）

明下若能相続念レ仏者、此人甚為二希有一、更無三物可二以方レ之一、故引二芬陀利一為中喩上。言二芬陀利一者名二人中好華一。亦名二希有華一。亦名二人中上上華一。亦名二人中妙好華一。此華相伝名二蔡華一是。若念二仏一者、即是人中好人。人中妙好人。人中上上人。人中希有人。人中最勝人也。

⑰法事讃（同書④五六頁）

自然即是弥陀国。

(二) 浄土高僧和讃（善導章）（親聖全和讃篇一〇八―一二〇頁）

一、大心海より化してこそ
　善導和尚とおはしけれ
　末代濁世のためにとて
　十方諸仏に証をこふ
　くわんきやうのしよつくらんとて　十方しよふちに　しようをこひたまひたり

二、よよに善導いでたまひ
　法照少康としめしつゝ
　功徳蔵をひらきてぞ
　みやうかうをくとくさうとまうすなり　よろつのせんこんをあつめたるによりてなり

三、諸仏の本意とげたまふ
　弥陀の名願によらざれば
　百千万劫すぐれども
　いつゝのさはりはなれねば
　女身をいかでか転ずべき

四、釈迦は要門ひらきつゝ
　定散諸機をあはれみて
　正雑二行方便し
　ごしゆのしやうきやう　こしゆのさふきやうなり　五のしやうきやうといふは　らいはいとくしゆ　くわんさち　しようみやう　さんたんくやう　ろくしゆといふときは　さんた

親鸞の著作にみられる善導疏讃文

初二首は伝記によりて、弥陀の化身である事を讃嘆する。

一、選択集総結（親聖全写伝篇(1)一八二頁）
　大唐相伝云、善導是弥陀化身也
　＊慈雲・浄土略伝「阿弥陀仏化身至二長安一聞二滴水声一、曰可下教二念仏一三年満二長安城皆念仏上復有二法照法師一即善導和上也」
　（仏祖統紀巻二六・正蔵四九・二六三）　竜舒浄土文にも引載

二、散善義（同書加点篇(3)二一八―二一九頁）
　某、今欲下出二此観経要義一楷定古今上。若称二三世諸仏・釈迦仏・阿弥陀仏等、大悲願意一者、願於二夢中一得レ見下如二上所願一一切境界諸相上。於二仏像前一結レ願已、曰別誦二阿弥陀経三遍一、念二阿弥陀仏三万遍一、至レ心発願。即於二当夜一見三西方空中一、如レ上諸相境界悉皆顕現。

三、観念法門（同書(4)一三四頁）
　又一切女人、若不三因二弥陀名願力一者、千劫・万劫・恒河沙等劫、終不五可四得三転二女身一。応レ知。今或有二道俗一云、女人不四得三生二浄土一者此是妄説、不レ可二信一也。又以二此経（大経第三十五願）一証。亦是摂生増上縁。

四、散善義（同書(3)一七八―一七九頁）
　次就レ行立レ信者、然行有二二種一。一者、正行、二者、雑行。言二正行一者専依二往生経一行レ行者是名二正行一。何者是也。一心専読誦此観経・弥陀経・无量寿経等、一心専注思二想観三察憶四念彼国二報荘厳一。若礼即一心専礼彼仏、若口称即一心専称二彼仏一、若讃嘆供養即一心専讃嘆

んとくやうをふたつにするなり

ひとえに専修をすゝめしむ

五、助正ならべて修するをば

みたいちふちのことをしゆするをしやうきやう

といふ　よふちよせんをするをさふきやふといふ

すなわち雑修となづけたり

いつゝのしやうきやうのなか　しようみよう

のほか四おはしよこふにす　たゝ一心にしよ

うみやうするを一向専修とまふすなり

一心をえざるひとなれば

仏恩報ずるこゝろなし

六、仏号むねと修すれども

現世をいのる行者おば

これも雑修となづけてぞ

千中无一ときらはるゝ

せんかなかにひとりもむまれすとなり　ゑか

むせんしのしやくにはまんふるちしやうとし

やくせられたり

七、こゝろはひとつにあらねども

雑行雑修これにたり

さふきやうはよろつのきやう　さふしゆはけ

んせをいのり助業をしゆするをいふなり

浄土の行にあらぬおば

ひとへに雑修となづけしむ

供養。是名為レ正。……除二此正助二行一已外、自余諸善悉名二雑行一。

五、往生礼讃（同書④一六二頁）

若欲下捨二専一修中雑業上者、百時希得二一二、千時希得二三五、何以故。乃由三雑縁乱動失二正念一故。与二仏本願一不二相応一故。与レ教相違故。不レ順二仏語一故、係念不二相続一故。……不三相続念二報彼仏恩一故。

六、往生礼讃（同書④同頁）

余比一曰自見二聞諸方道俗一、解行不同専雑有二異。　但使専意作者十即十生。修二雑一不三至二心一者、千中無レ一。

七、散善義（同書③一七九頁）

除二此正助二行一已外、自余諸善悉名二雑行一。……若行二後雑行一即心常間断。雖レ可二廻向得レ生一、衆名二疎雑之行一也。

八、善導大師証をこい

十方しょふちにまうしたまはく　このくわんきやうきをつくりさふらうにしようにんになりたまへと　いのらせたまひたり

定散二心をひるがへし

貪瞋二河の譬喩をとき

とむはめをあいしおとこをあいし　しんはいかりはらたつ

弘願の信心守護せしむ

しゆはたとえはくにのぬしとなりてまもる　こはくにのぬしならねともすへてあつまりてまもるなり

九、経道滅尽ときいたり

ふちほふめちしんときいたり　まちほふまんねんのあひたはたゝこんけうありてしちけうなし　まんねんののちひやくねんみたのけうましますへし

如来出世の本意なる

本願真宗にあひぬれば

けにたいしてしんといふ　八万四千のほふもんはけもんとす　しやうとゐちしゆをしんもんとす

凡夫念じてさとるなり

十、仏法力の不思議には

諸邪業繫さわらねば

もろ〳〵のあくこふにさわりなし

弥陀の本弘誓願を

親鸞の著作にみられる善導疏讃文

八、散善義（同書③一八二頁）

又白二一切往生人等一。今更為二行者一説二一譬喩一守二護信心一、以防二外一邪異一見之難一。

散善義（同書③二一八―二二〇頁）

敬白二一切有縁知識等一、余既是生死凡夫。智慧浅短。然仏教幽微。不三敢輒生二異解一。遂即標二心一。結レ願請二求霊験一、方可二造心一。……義。後被レ聞二於末代一。願使下二含霊一聞レ之生上レ信。有識覩者西帰。以二此功徳一廻二施衆生一。悉発二菩提心一慈心相向、仏眼相看、菩提眷属作二真善知識一、同帰二浄国一共成二仏道一。

九、往生礼讃（同書④一八〇頁）

万年三宝滅　此経住百年　余時聞一念　皆当得三生二彼一。

法事讃下（同書④七七頁）

如来出三現於二五濁一、随宜方便化二群萌一。……種種法門皆解脱、無四過三念仏往二西方一、上尽二一形一至二十念二三念五念　仏来迎。直　為二弥陀弘誓重一、致三使二　凡夫念　即生一。衆等廻レ心皆願レ往。

十、玄義分（同書③七頁）

一切善悪凡夫得レ生者、莫不下　皆乗二阿弥陀仏大願業力一為中増上縁上也。

増上縁となづけたり
まさる　よろつのせんにまされるによりて
そうしやうえんといふなり

十一、願力成就の報土には
自力の心行いたらねば
大小聖人みながら
たいしようのしやうにん
せうしようのしやうにん
如来の弘誓に乗ずべし

十二、煩悩具足と信知して
本願力に乗ずれば
すなわち穢身すてはてゝ
法性常楽証せしむ
しやうじやうらくしやうしみ
たうしみつねなり

十三、釈迦弥陀は慈悲の父母
種種に善巧方便して
われらが无上の信心を
発起せしめたまひけり

定善義（同書③一五〇頁）
衆生称念、即除二多劫罪一。命欲レ終　時、仏与二聖衆一自来迎接、諸邪業繫、無二能礙一者。故名二増上縁一也。

十一、玄義分（同書③三六頁）
問曰。彼仏及土、既言レ報者、報法高妙、小聖難二階一、垢障凡夫云何得レ入。答曰。若論二衆生垢障一実難二欣趣一。正由レ託二仏願一以作二強縁一、致レ使二五乗斉入一。

十二、往生礼讃（同書④一五六頁）
信下知自身是具二足煩悩一凡夫、善根薄少、流二転三界一不レ出中火宅上。今信下知弥陀本弘誓願及称二名号一、下至十声一声等一得中往生上、

散善義（同書③一七二頁）
一者決定深　信下自身現是罪悪生死凡夫、曠劫已来常没常流転無中有中出離之縁上。
二者決定深信下彼阿弥陀仏四十八願、摂二受一下衆生一、無レ疑無レ慮、乗二彼願力一定得中往生上

玄義分（同書③七頁）
唯可下勤心　奉レ法畢命為レ期、捨二此穢身一即証中彼法性之常楽上。

十三、般舟讃（同書④二二七頁）
釈迦如来実是慈悲父母。種種方便　発二起下我等無上信心一。
※ここではそれを釈迦・弥陀二尊の慈悲として表わされたもの

ひらきおこす　たておこす　むかしよりありしことをおこすをほちといふ　いまはしめておこすをきといふ

十四、真心徹到するひとは
金剛の心なりければ
三品の懺悔するものと

上品はまなこよりちをなかしみよりちをいたす　中品はまなこよりちをなかしみよりあせをなかす　下品はなみたをなかしすくにこゝろかとおるをいふ

ひとしと宗師はのたまへり

十五、五濁悪世のわれらこそ
金剛の信心ばかりにて
ながく生死をすてはてゝ
自然の浄土にいたるなれ

十六、金剛堅固の信心の
しむのかたきをけんといふ　こゝろのかたきをこといふなり
さだまるときをまちえてぞ
弥陀の心光摂護して
むけくわうによらいのおむこゝろにおさめまもりたまふなり
ながく生死をへだてける

親鸞の著作にみられる善導疏讃文

十四、往生礼讃（同書④二一七―三八頁）

懺悔有二三品一、上中下。……応レ知、雖レ不レ能二流レ涙流レ血等一、但能真心徹到者、即与レ上（三品の懺悔）同。

序分義（同書③八四頁）

此明下夫人真心徹到厭二苦娑婆一、欣二楽無為一、永帰中常楽上。……自レ非レ発二金剛之志一、永絶二生死之元一。

般舟讃（同書④二五九頁）

不レ如三専念二弥陀号一　念念称名常懺悔、

十五、序分義（同書③八四頁）

夫人真心徹到……自レ非レ発二金剛之志一、永絶二生死之元一。

法事讃下（同書④五六頁）

心踊躍、従レ仏逍遙帰二自然一。自然即是弥陀国。

十六、観念法門（同書④一一九頁）

但有下専念二阿弥陀仏一衆生上、彼仏心光常照二是人一摂護不二捨一。……此亦是現生護念増上縁。

般舟讃（同書④二八六頁）

厭、則娑婆永隔。忻、則浄土常居。隔、則六道因亡、輪廻之果自滅。因果既亡、則形名頓絶也。

往生礼讃（同書④一六三頁）

十七、真実信心えざるおば
一心かけぬとおしえたり
一心かけたるひとはみな
三信具せずとおもふべし

十八、利他の信楽うるひとは
願に相応するゆへに
教と仏語にしたがへば
外の雑縁さらになし

十九、真宗念仏きゝえつゝ
一念无疑なるをこそ
いちねむもうたかひなきを　ほんくわんをう
たかふこゝろなしとなり
希有最勝人とほめ
まれなりもとも反　すくれたり反　すくれたり尽すくれて反
さいほもともことにすくれたり　ありか
たくすくれたるよきひとゝほむるこゝろ
なり
正念をうとはさだめたれ
わうしやうのしんしむあるをしやうねむをう
とはいふ

二十、本願相応せざるゆへ
雑縁きたりみだるなり

前念命終後念即生二彼国一。

十七、往生礼讃（同書(4)一五六―七頁）
答曰、必欲レ生二彼国土一者、如二『観経』説一者、「具二三心一必得二往生一。何等為二三一。一者至誠心、……二者深心、……三者廻向発願心。具二此三心一必得二生一也。若少二一心一即不レ得レ生一。如二『観経』具説一、応レ知。

十八、往生礼讃（同書(4)一六一頁）
若能如レ上念念相続畢命為レ期者、十即十生、百即百生。何以故、無二外雑縁一、得二正念一故。与二仏本願一得二相応一故。不レ違レ教故。随二順仏語一故。

十九、散善義（同書(3)二一六頁）
若念二仏一者、即是人中妙人。人中妙好人。人中上上人。人中希有人。人中最勝人也。

二十、往生礼讃（同書(4)一六二頁）
若欲下捨レ専修中雑業上者、百時希得二一二、千時希得二三五一。何以故。

信心乱失するをこそ
正念うすとはのべたまへ

二十一、信は願より生ずれば
われらしゆしやうのしんは　みたのくわんよりおこるなり
念仏成仏自然なり
自然はすなはち報土なり
証大涅槃のうたがはず
たいねちはんをさとらむことうたがはすとなり

二十二、五濁増のときいたり
疑謗のともがらおほくして
うたがふものそしるものおほしとなり
道俗ともにあひきらい
修するをみてはあだをなす

二十三、本願毀滅のともがらは
そしるにとりても　わかするほふはまさりまたひとのするほふはいやしといふを　くゐめちといふなり
生盲闡提となづけたり
しやうまうはむまるゝよりめしゐたるをいふふもほふにすへてしんなきをせんたいといふなり
大地微塵劫をへて
ともうちん　うさ　うさきのけのまんさきにゐ　ひつ

見孫了客年二反ってる春草荒廃文

乃由三雑縁乱動失二正念一故。与二仏本願一不二相応一故。与レ教相違故。不レ順二仏語一故。

二十一、五会法事讃（同書写伝篇(2)見聞集一二二頁）
持戒坐禅名二正法一、念仏成仏是真宗
法事讃下（同書加点篇(4)五六頁）
自然即是弥陀国。無漏無生還即真。行来進止常随レ仏、証二得無為法性身一。

二十二、法事讃下（同書加点篇(4)七七頁）
世尊説法時将レ了、慇懃付二属弥陀名一。五濁増時多疑謗、道俗相嫌不三用二聞一。見三有二修行一起二嗔毒一、方便破壊競生二怨一。

二十三、法事讃下（同書七七―七八頁）
生盲闡提輩、毀二滅頓教一永沈淪。超二過大地微塵劫一、未レ可三得二離二三塗身一。

きのけ　やうもう　しのけのまんさきにもゐるちりを
ちん　ひつしのけ　みちんといふ　うさきひつしのけ
よりほそきものなし

ながく三塗にしづむなり

二十四、西路を指授せしかども
にしのみちしじゅしやうさづけしかとも
自障障他せしほどに
わかみをさうるをしやうといふ　ひとをさうる
をしやうたといふなり
曠劫已来もいたづらに
はるかなるよりこのかたといふなり
むなしくこそはすぎにけれ

二十五、弘誓のちからをかふらずば
いづれのときにか娑婆をいでむ
仏恩ふかくおもひつゝ
つねに弥陀を念ずべし

二十六、娑婆永劫の苦をすてゝ
浄土无為を期すること
本師釈迦のちからなり
長時に慈恩を報ずべし
つねにといふなり

二十四、法事讃下（同書(4)八八頁）

劫欲尽時五濁盛。衆生邪見甚難信。専専指授帰西路、為レ
他破壊還如レ故。曠劫已来常如レ此。非是今生始自悟。正由レ不
遇好強縁、致レ使輪廻難得度。

二十五、般舟讃（同書(4)二四九頁）

或道従レ今至仏果　長劫讃仏報慈恩　不蒙弥陀弘誓力
何時何劫出娑婆、

二十六、観念法門（同書一三八頁）

連劫累劫粉身砕骨報謝仏恩由来称本心。

般舟讃（同書二四四頁）

得免　娑婆長劫苦　今日見仏　釈迦恩

般舟讃（同書二五〇頁）

何期今日至宝国　実是娑婆本師力　若非本師知識勧　弥陀
浄土云何入。

般舟讃（同書二八四頁）

若非釈迦勧念仏　弥陀浄土何由見　心念香華徧供養　長時
長劫報慈恩

二、引文と領解

以下の引文において、出典をあげず、二段下げてある部分は善導の思想・文章に基づく親鸞の領解を示す。

(一) 漢文篇にみられる引文と領解

(1) 顯浄土真実教行証文類所引の疏讃文と領解

《行巻》

称名則是最勝真妙正業、正業則是念仏、念仏則是南无阿弥陀仏、南无阿弥陀仏即是正念也、可レ知　（親聖全教行信証二十三頁）

光明寺和尚云（往生礼讃）又如二『文殊般若』一云二欲三明二一行三昧一唯勧独処空閑一捨二諸乱意一係二心一仏一不三観二相貌一専称二名字一即於二念中一得三見二彼阿弥陀仏及・一切仏等一問曰何故不四令三作二観一直遣三専称二名字一者有二何意一也答曰・乃・由下衆生鄙重境細心麁識颺神飛観難中成就上也、是以大聖悲憐・直勧専称二名字一正由二称名易一故相続即生問曰既遣三専称二一仏一何故境現即多此豈非下邪正相交一多雑現上也答曰仏仏斉証形无二二別一縦一使・念一一見二多一乖二何大道理一也又如二『観経』云一行二勧座観礼念等一皆須下面向二西方一者最勝上如三樹先傾倒必随二曲一故必有二事礙一不四及三向二西方一者但作四向二西一想三亦得問曰・一切諸仏三身同証悲智果円亦応二无二一随二方一礼二念課二称一仏一亦応三得二生一何故偏嘆二西方一勧二専礼念等一有二何義一也答曰諸仏所証平等是一若以二願行一来取非三无二因縁一然弥陀世尊本発二深重誓願一以二光明名号一摂二化十方一但使二信心一求念一上尽二一形一下至二十声一声等一以二仏願力一易三得二往生一是故・釈迦及一以諸仏勧向二西方一為二別異一耳亦・非是称二念余仏一不六能五除二鄙一滅四罪三也応二知一若能如二上一念念相続畢命為二期一者十即十生百即百生何以故無二外雑縁一得二正念一故与二仏本願一得二相応一故不三違二教一故随二順仏語一故上已　（四十二―四十四頁）

又云（往生礼讃）唯観二念仏衆生一摂取不二捨一故名二阿弥陀一上已　（四十四頁）

又云（往生礼讃）弥陀智願海深広无二涯底一聞二名一欲二往生一皆悉到二彼国一設満二大千一火直過聞二仏名一聞二名一歓喜讃皆当四得三生三彼一万年三宝滅此経住百年爾時聞一念皆当四得三生三彼一要抄　（四十四頁）

又云（往生礼讃）現是生死凡夫罪鄙深重輪二回六道一苦不三可二言一今遇二善知識一得三聞二弥陀本願名号一一心称念求二願往生一願仏慈悲不三捨二本弘誓願一摂三受弟子上已　（四十四頁）

又云（往生礼讃）問曰称二念礼三観阿弥陀仏一現世・有二何功徳利益一答曰若称二阿弥陀仏一一声即能除二滅八十億劫生死重罪一礼念已下亦如二是一『十往生経』云若有二衆生一念二阿弥陀仏一願二往生一者彼仏即遣二二十五菩薩一擁二護行者一若行若座若住若臥若・昼若夜・一切時・一切処・不四令三悪鬼悪神得二其便一也、又如二『観経』云一若称二礼念阿弥陀仏一願三往二生彼国一者彼仏即遣二无数化仏无数化観音勢至菩薩一護二

念行者復与前二十五菩薩等百重千重囲遶行者不問行住座臥一切時処若昼若夜常不離行者今既有斯勝益可憑願諸行者各須至心求往又如『无量寿経』云若我成仏十方衆生称我名号下至十声若不生者不取正覚彼仏今現在成仏当知本誓重願不虚衆生称念必得往生又如『弥陀経』云若有衆生聞説阿弥陀仏即応執持名号若一日若二日乃至七日一心称仏不乱命欲終時阿弥陀仏与諸聖衆現在其前此人終時心不顚倒即得往生彼国仏告舎利弗我見是利故説是言若有衆生聞是説者応当発願願生彼国次下説云東方如恒河沙等諸仏南西北方及上下一一方如恒河沙等諸仏各於本国出其舌相徧覆三千大千世界説誠実言汝等衆生皆応信是一切諸仏所護念経云何名護念若有衆生称念阿弥陀仏若七日及一日下至一声乃至十声一念等必得往生証成此事故名護念経次下文云若称仏往生者常為六方恒河沙等諸仏之所護念故名護念経今既有此増上誓願可憑諸仏子等何不励意去也（智昇法師『集諸経礼懺儀』下巻者善導和尚『礼懺』也依之）

（四十四―四十七頁）

又云（玄義分）言弘願者如『大経』説一切善悪凡夫得生者莫不皆乗阿弥陀仏大願業力為増上縁也、

（四十七頁）

又云（玄義分）言南无者即是帰命亦是発願回向之義言阿弥陀仏者即是其行以斯義故必得往生

（四十七頁）

又云（観念法門）言摂生増上縁者如『无量寿経』四十八願中説仏言若我成仏十方衆生願生我国称我名字下至十声乗我願力若不生者不取正覚此即是願往生行人命欲終時願力摂得往生故名摂生増上縁

（四十七頁）

又云（観念法門）欲使善悪凡夫回心起行尽得往生此亦是証生増上縁已上

（四十七―四十八頁）

又云（般舟讃）門門不同八万四為滅无明果業因利劍即是弥陀号一声称念罪皆除微塵故業随智滅不覚転入真如門得免娑婆長劫難特蒙知識釈迦恩一種種思量巧方便選得弥陀弘誓門已上抄要

（四十八頁）

爾者南无之言帰命帰言也至又帰説也説字悦音又帰説也説字税音悦税二音告也述也宣也述人意也命言業也招引也使也教也是以帰命者本願招喚之勅命也言道也信也計也召也衆生行之心也、言即是其行者即発願回向者如来已発願回施選択本願是也、言必得往生者彰獲至不退位也、『経』言即得『釈』云必定即言由聞願力光闡報土真因決定時剋之極促也、必言審也然也金剛心成就之貞也（四十八―四十九頁）

明知又是非凡聖自力之行故名不回向之行也、大小聖人・重軽悪人・皆同斉応帰選択大宝海念仏成仏

（六十七頁）

良知无徳号慈父能生因闕无光明悲母所生縁乖能因縁雖可和合非信心業識无到光明土真実信業識斯則為

内因一光明名父母斯則為三外縁一内外因縁和合得三証報土真身一　（六十八頁）

宗師（往生礼讃）言二・以三光明名号一摂三化十方一但使二信心求念一　（六十八頁）

又（散善義）云三真宗叵二遇一也　（六十八頁）

光明寺和尚（散善義）云二下至一念一　（六十九頁）

又（往生礼讃）云二一声一念一　（六十九頁）

又（散善義）云二専心専念一　（六十九頁）

光明師云（玄義分）我依二菩薩蔵頓教・一乗海一　（八十頁）

又云（般舟讃）『瓔珞経』中二説二漸教一万劫修二功一証二不退一『観経』『弥陀経』等説即是頓教菩提蔵　（八十頁）

《信巻》

光明寺『観経義』云（定善義）言二如意一者有二二種一一者如二衆生意一随二彼心念一皆応三度二之一一如二弥陀之意一　五眼円照六通自在　観四機可二度一者三一念之中一无二前一无二後一身心等赴　三輪開悟各益不二同一也已上　（一〇一頁）

又云（序分義）此五濁五苦等通二六道一受未三有二无者一常逼二悩之一若不三受二此苦一者即非二凡数摂一也抄出　（一〇一頁）

又云（散善義）従二何等為三一下至二必生彼国一已来正明弁二定三心一以為中正因上即有二其二一明五世尊随二機一顕二益一意蜜難二知一非二仏自問自徴一　无四由三得二解一二明三如来還自答二　前三心之数一『経』云一者至誠心・至者真誠者実欲下明中一切衆生・身口意業所修解行・必・須中真実心中作上　不四得三外現二賢善精進之相一内懐二虚仮一貪瞋邪偽奸詐百端・悪性難二侵一事同二蛇蝎一雖三起二三業一名為二雑毒之善一亦名二虚仮之行一不三名二真実業一也若作下如二此一安心起行上者縦一使苦二励身心一日夜十二時急走急作・如三炙頭燃一者・衆名二雑毒之善一欲下回二此雑毒之行一求中生彼仏争土上者此・必・不可也・何以故正由下彼阿弥陀仏因中行三菩薩行一時乃至一念一刹那三業所修皆是真実心中作上　凡・所二施一為二趣求一亦・皆・真実又真実有二二種一一者自利真実二者利他真実乃至不善三業必須二真実心中捨一又若起二善三業者一必須二真実心中作一　不三簡二内外明闇一皆須二真実一故名二至誠心一二者深心言二深心一者即是深信之心也、亦有二二種一一者決定深信四自身現是罪悪生死凡夫曠劫已来常没常流転无三有二出離之縁一二者決定深信下彼阿弥陀仏四十八願摂二受衆生一无二疑一无二慮一乗二彼願力一定得中往生上又決定深信下釈迦仏説二此『観経』三福九品定散二善一証二讃彼仏依正二報一使中人忻慕上又決定深下信『弥陀経』中十方恒沙諸仏証二勧一切凡夫一決定得中生上又深信者仰願・一切行者等一心唯信二仏語一不三顧二身命一決定依二行一仏遣一捨者即・捨仏遣二行者即行・仏遣二去一処即去是名下随二順仏教一・随中順仏意上・是名三随二順仏願一是名二真仏弟子一又・一切行者但能依二此経一深二

信行者必不悞衆生也、何以故・仏是満足大悲人故実語故除仏已還智行未満在其学地由有正習一部未除果願未円此等凡聖縦使測量諸仏教意未能決了雖有平章要須請仏証為定也、若称仏意即印可言如是如是若不可仏意者即言汝等所説是義不如是不印者即同无記无利无益之語仏印可者即随順仏之正教若仏所有言説即是正教正義正行正解正業正智若多若少衆不問菩薩人天等定其是非也若仏所説即是了教菩薩等説尽名不了教也、応知是故今時仰勧一切有縁往生人等唯可深信仏語専注奉行不可信用菩薩等不相応教以為疑礙抱惑自迷廃失往生之大益也、乃釈迦指勧一切凡夫尽此一身専念専修捨命已後定生彼国者即十方諸仏悉皆同讃同勧同証何以故同體大悲故一仏所化即是一切仏化・一切仏化即是・一仏所化即『弥陀経』中説釈迦讃嘆極楽種種荘厳又勧一切凡夫一日七日一心専念弥陀名号定得往生次下文云十方各有恒河砂等諸仏同讃下釈迦能於五濁悪時悪世界悪衆生・悪見悪煩悩悪邪无信盛時指讃弥陀名号勧励衆生称念必得往生即其証也、又十方仏等恐畏衆生不信釈迦一仏所説即共同心同時各出舌相徧覆三千世界説誠実言汝等衆生皆応信是釈迦所説所賛所証一切凡夫不問罪福多少時節久近但能上尽百年下至一日七日一心専念弥陀名号定得往生必无疑也、是故・一仏所説即一切仏同証誠其事也、此名就人立信也、乃又就此正中復有二種一者一心専念弥陀名号行住座臥不問時節久近念念不捨者是名正定之業順彼仏願故若依礼誦等即名為助業除此正助二行已外自余諸善悉名雑行乃至衆名疎雑之行也、故名深心三者回向発願心乃又回向発願生者必須決定真実心中回向願作得生想此心・深信由三若金剛不為一切異見異学別解別行人等之所動乱破壊唯是決定一心・捉・正直進不得聞彼人語即有進退心生怯弱回顧落道即失往生之大益也、問曰若有解行不同邪雑人等来相惑乱或説種種疑難譬不得往生或云汝等衆生曠劫已来及以今生身口意業於一切凡聖身上具造十悪五逆四重謗法闡提破戒破見等罪未能除尽然此等之罪繋属三界悪道云何一生修福念仏即入彼无漏无生之国永得証悟不退位也答曰諸仏教行数越塵砂禀識機縁随情非一譬如世間人眼可見可信上者如明能破闇空能含有地能載養水能生潤火能成壊如此等事悉名待対之法即目見千差万別何況仏法不思議之力豈无種種益也随出一門者即出一煩悩門也、随入一門者即入一解脱智慧門也、為此随縁起行各求解脱汝何以乃将非有縁之要行部惑於我然我之所愛即是我有縁之行即非汝所求汝之所愛即是汝有縁之行亦非我所求是故各随所楽而修其行者必

疾得解脱也、行者当知若欲学解従凡至聖乃至仏果一切無尋皆得学也、若欲学行者必籍有縁之法少用功労多得益也、又白一切往生人等今更為行者説一譬喩守護信心以防外邪異見之難何者是也譬如有人欲向西行百千之里忽然中路有二河二是火河在南二是水河在北二河各闊百歩各深無底南北無辺正水火中間有一白道可闊四五寸許此道従東岸至西岸亦長百歩其水波浪交過湿道其火焰亦来焼道水火相交常无休息此人既至空曠迥処更无人物多有群賊悪獣見此人単独競来欲殺此人怖死直走向西忽然見此大河即自念言此河南北不見辺畔中間見一白道極是狭少二岸相去雖近何由可行今日定死不疑正欲到群賊悪獣漸漸来逼正欲南北避走悪獣毒虫競来向我正欲向西尋道而去復恐堕此水火二河当時惶怖不復可言即自思念我今回亦死住亦死去亦死一種不勉死者我寧尋此道向前而去既有此道必応可度作此念時東岸忽聞人勧声仁者但決定尋此道行必无死難若住即死又西岸上有人喚言汝一心正念直来我能護汝衆不畏堕於水火之難此人既聞此遣彼喚即自正当身心決定尋道直進不生疑怯退心或行一分二分東岸群賊等喚言仁者回来此道嶮悪不得過必死不疑我等衆无悪心相向此人雖聞喚声亦不回顧一心直進念道而行須臾即到西岸永離諸難善友相見慶楽无已此是喚也、次合喚者言東岸者即喚此娑婆之火宅也、言西岸者即喚極楽宝国也、言羣賊悪獣詐親者即喚衆生六根六識六塵五陰四大也、言无人空迥沢者即喚常随悪友不値真善知識也、言水火二河者即喚衆生貪愛如水瞋憎如火也、言中間白道四五寸者即喚衆生貪瞋煩悩中能生清浄願往生心也、乃由貪瞋強故即喚如水火善心微故喚如白道又水波常湿道者即喚愛心常起能染汚善心也、又火焰常焼道者即喚瞋嫌之心能焼功徳之法財也、言人行道上直向西者即喚回諸行業直向西方也、言東岸聞人声勧遣尋道直西進者即喚釈迦已滅後人不見由有教法可尋即喚之如声也、言或行一分二分群賊等喚回者即喚別解別行悪見人等妄説見解迭相惑乱及自造罪退失也、言西岸上有人喚者即喚弥陀願意也、言須臾到西岸善友相見喜者即喚衆生久沈生死曠劫淪回迷倒自纏无由解脱仰蒙釈迦発遣指向西方又籍弥陀悲心招喚今信順二尊之意不願水火二河念念无遺乗彼願力之道捨命已後得生彼国与仏相見慶喜何極也、又一切行者行住座臥三業所修无問昼夜時節常作此解常作此想故名迴向発願心又言回向者生彼国

已還起二大悲一回二入生死一教二化衆生一亦名二回向一也、三心既具無三行不二成一願行既成若不二生一者无三有二是処一也、又此三心亦通二摂定善之義一応二知一上已　（一〇一―一一二頁）

又云（般舟讃）敬・白二一切往生知識等一大須二慚愧一釈迦如来実慈悲父母種種方便発二起我等无上信心一上已　（一一二―一一三頁）

又問如二字訓一論主意・以二三一為二一一義其理雖三可二然一為二愚悪衆生一阿弥陀如来已発二三心願一云何思念也答仏意難二惻一雖二然一竊推二斯心一一切群生海・自二従无始一已来乃至今日至二今時一穢悪汚染无二清浄心一虚仮諂偽无二真実心一是以如来悲二憫一切苦悩衆生海一於二不可思議兆載永劫一行二菩薩行一時三業所修一念一刹那无三不二清浄一无三不二真心一如来以二清浄真心一成二就円融无導不可思議不可称不可説至徳一以二如来至心一回二施諸有一切煩悩悪業邪智群生海一則是彰二利他真心一故疑蓋・无二雑一斯至心則是至徳尊号為二其體一也、　（一一六―一一七頁）

光明寺和尚云（散善義）欲下回二此雑毒之行一求中生彼仏浄土上者此必不可也何以故正由下彼阿弥陀仏因中行二菩薩行一時乃至一念一刹那三業所修皆是真実心中作上凡所二施一為二趣求一亦皆真実又真実有二二種一一者自利真実二者利他真実乃至不善三業必須二真実心中捨一又・若起二善三業一者必須二真実心中作一不三簡二内外明闇一皆須二真実一故名二至誠心一抄要　（一一九頁）

『釈』（散善義）云二不簡内外明闇一内外者内即是出世外者即是・世間・明闇者明者即是出世闇者即是世間又復明者即智明闇者即无明也『涅槃経』言闇即世間・明即出世闇即无明明即智明上已　（一二〇頁）

次言二信楽一者則是如来満足大悲円融无導信心海是故疑蓋无三有二間雑一故名二信楽一即・以二利他回向之至心一為二信楽體一也、然従二无始一已来・一切群生海流二転无明海一沈二迷諸有輪一繫縛衆苦輪一无二清浄信楽一法爾无二真実信楽一是以无上功徳難二値遇一最勝浄信難二値獲一得二一切凡小・一切時中貪愛之心常能・汚二善心一瞋憎之心常能焼二法財一急作急修如三炎二頭燃一衆名二雑毒雑修之善一亦名二虚仮諂偽之行一不三名二真実業一也、以二此虚仮雑毒之善一欲三生二无量光明土一此必不可也、何以故正由下如来行二菩薩行一時三業所修乃至一念一刹那疑蓋无中雑上斯心者即如来大悲心故必成二報土正定之因一如来悲二憐苦悩群生海一以二无導広大浄信一回二施諸有海一是名二利他真実信心一　（一二〇―一二一頁）

次言二欲生一者則・是・如来招二喚諸有群生一之勅命即以二真実信楽一為二欲生體一也、誠是非二大小凡聖定散自力之回向一故名二不回向一也、然微塵界有情・流二転煩悩海一溺二没生死海一无二真実回向心一无二清浄回向心一是故如来矜二哀一切苦悩群生海一行二菩薩行一時三業所修乃至一念一刹那・回向心為二首一得三成二就大悲心一故以二利他真実欲生心一廻二施諸有海一欲生即是廻向心斯則大悲心故

疑蓋无二雑一　（一二七―一二八頁）

光明寺和尚云（散善義）又回向発願生者必須下決定真実心中回向願上作二得生想一此心深信由三若二金剛一不下為二一切異見異学別解別行人等之一所中動乱破壊上唯是決定一心捉正直進不四得三聞二彼人語一即・有二進退心一生三怯弱一回顧落二道一即失二往生之大益一也已上

（一三〇頁）

真知二河譬喩中言二白道四五寸一者白道者白之言対二黒一也、白者即是選択摂取之白業往相回向之浄業也黒者即是无明煩悩之黒業二乗人天之雑善也、道之言対二路一道者則是本願一実之直道大般涅槃无上之大道也、路者則是・二乗三乗万善諸行之小路也、言二四五寸一者喩二衆生四大五陰一也、言二能生清浄願心一者獲二得金剛真心一也、本願力回向大信心海故不三可二破壊一喩三之如二金剛一也、（一三〇―一三一頁）

『観経義』（玄義分）云下道俗時衆等各発二无上心一生死甚難二厭一仏法復難二忻一共発二金剛志一横超二断四流一正受二金剛心一相二応一念一後果得二涅槃一者上抄

（一三一頁）

又云（序分義）真心徹到・厭二苦娑婆一忻二楽无為一永帰二常楽一但无為之境不三可二軽爾即階一苦悩娑婆无四由三輒然得二離一自四非三発二金剛之志一永絶二生死之元一若不三親従二慈尊一何能勉二斯長歎一

（一三一頁）

又云（定善義）言二金剛一者即是无漏之體也已上

（一三二頁）

光明寺和尚云二（散善義）一心専念一

（一三八頁）

又云二（散善義取意）専心専念一上已

光明云（定善義取意）是心作仏是心是仏是心外无二異仏一上已

（一四〇頁）

言二横超断四流一者横超者横者対二竪超竪出一超者対二迄一対二廻一之言

竪超者大乗真実之教也、竪出者大乗権方便之教二乗三乗迄廻之教也、横超者即・願成就一実円満之真教真宗是也、亦復有二横出一即三輩九品定散之教化土懈慢迄廻之善也、大願清浄報土不三云二品位階次一一念須臾傾速疾超二証无上正真道一故曰二横超一也、

（一四一頁）

光明寺和尚云（般舟讃）白二諸行者一凡夫生死不四可三貪而不二厭一弥陀浄土不四可三軽而不二忻一厭則娑婆永隔忻則浄土常居隔則六道因亡淪廻之果自滅因果即亡則形名頓絶也

（一四三頁）

又云（往生礼讃）仰願一切往生人等善自思二量己能一今身願三生二彼国一者行住座臥必須下励二心一剋二己一昼夜莫中廃上畢命為二期一上在二一形一似二如少苦一前念命終後念即生二彼国一長時永劫常受二无為法楽一乃至成仏不三逕二生死一豈非二快一哉応二知一上已

（一四三頁）

言二真仏弟子一者真言対二偽一対二仮一也、弟子者釈迦諸仏之弟子金剛心行人也、由二斯信行一必可三超二証大涅槃一故曰二真仏弟子一（一四四頁）

光明師云（般舟讃）唯恨衆生疑三不二疑一浄土対面不二相忤一莫三論二弥陀摂不摂一意在三専心廻不二廻一至乃或謗従二今一至二仏果一

長劫讃ニ仏ノ報ニ慈恩ノ不蒙ニ弥陀弘誓力ノ何ッレノ時何ッレノ劫出ニ娑婆ニ乃至何イカンカ期ニ今日至ニ宝国ニ実是娑婆本師力若非ニ本師知識勧ノ弥陀浄土云何イカンシテカ入ラム

（一四七～一四八頁）

又云（往生礼讃）仏世甚難ニ値ノ人有ニ信慧ノ難遇ニ聞ニ希有法ノ斯復最為ニ難ノ自信教ニ人ノ信難中転更難大悲弘普化真成ニ報ニ仏恩ノ又云（往生礼讃）弥陀身色如ニ金山ノ相好光明照ニ十方ノ唯有ニ念仏ノ蒙ニ光摂ノ当ニ知ノ本願最為ニ強ノ十方如来舒ニ舌ノ証専称ニ名号ノ至ニ西方ノ到ニ彼華台ノ聞ニ妙法ノ十地願行自然彰

（一四八頁）

又云（観念法門）但有下専ニ念上阿弥陀仏ノ衆生彼仏心光常照ニ是人ノ摂護不ニ捨ノ摠不四論ニ照ニ摂余雑業行者ノ此亦是現生護念増上縁ノ已上

（一四八頁）

又云（序分義）言ニ心歓喜得忍ノ者此明下阿弥陀仏国清浄光明忽現ニ眼前ノ何勝ニ踊躍ノ因ニ茲喜ノ故即得ニ无生之忍ノ亦名ニ喜忍ノ亦名ニ悟忍ノ亦名ニ信忍ノ此乃玄談未ニ標ニ得処ノ欲四令三夫人等悕心此益ノ勇猛専精心想ニ見ノ時方応ニ悟ニ忍ノ此多是十信中忍ノ非中解行已上忍ノ也

（一四八―九頁）

又云（散善義）従ニ若念仏者ノ下至ニ生諸仏家ノ已来正顕五念仏三昧功能超絶実非四雑善得ニ為ニ比類ノ即有ニ其五二明三専ニ念弥陀仏名ノ一明三指ニ讃能念之人ノ三明下若能相続念仏者此人甚為ニ希有ノ更無四物可三以方ニ之ノ故引ニ芬陀利ノ為ニ喩ノ言ニ分陀利ノ者名ニ人中好華ノ亦名ニ希有華ノ亦名ニ人中上上華ノ亦名ニ人中妙好華ノ此華相伝名ニ蔡華ノ是若念仏者即是人中好人人中妙好人人中上上人人中希有人人中最勝人也四明下専ニ念弥陀名ノ者即観音勢至常随影護シタマウコト亦如中親友知識ノ也五明下今生既蒙ニ此益ノ捨ニ命ノ即入ニ諸仏之家ノ即浄土是也、到ニ彼ノ長時聞ニ法ノ歴事供養因円果満道場之座豈験ハルカナラムヤトイフコトヲ上已

（一四九―一五〇頁）

真知弥勒大士窮ニ等覚金剛心ノ故竜華三会之暁当三極ニ无上覚位ノ念仏衆生窮ニ横超金剛心ノ故臨終一念之夕超ニ証大般涅槃ノ故曰ニ便同ノ也加之獲ニ金剛心ノ者則与ニ韋提ノ等即可三獲ニ得喜悟信之忍ノ是則往相廻向之真心徹到故籍ニ不可思議之本誓ノ故也

（一五一頁）

故光明師云（般舟讃）仏教多門八万四正為ニ衆生機不同ノ

（一五二頁）

又云（法事讃）方便仮門等無ニ殊ノ

（一五二頁）

又云（般舟讃）門門不同名ニ漸教ノ万劫苦行証ニ无生ノ上已

（一五二頁）

光明師云（法事讃）九十五種皆汚ニ世ノ唯仏一道独清閑ノ上已

（一五三頁）

光明寺和尚云（散善義）問曰如ニ四十八願ノ中ノ唯除ニ五逆誹謗正法ノ不三得ニ往生ノ今此『観経』下品下生中簡ニ誹謗ノ摂ニ五逆ノ者有ニ何意ノ也答曰此義仰就ニ抑止門ノ中ノ解如ニ四十八願ノ中ノ除ニ謗法五逆ノ者然此之二業其鄣極重衆生若造直入ニ阿鼻ノ歴劫周章无四由三可ニ出ノ但如来恐其造ニ斯二過ノ方便止言四不三得ニ往生ノ亦不三是不ニ摂也、又下品下

生中取二五逆一除二謗法一者其五逆已作・不四可三捨、令二流転一還発二大悲一
摂取往生　然謗法之罪未二為一又止言四　若起二謗法一即不三得二生一　此就
未造業一而解也、若造還摂得二生一雖四得三生二彼一華合遥二於多劫一此
等罪人在二華内一時・有二三種鄣一一者不四得三見二仏及諸聖衆一二者不四得三
聴二聞正法一三者下三得二歴事供養一除二此一已外更无二諸苦一経云猶如三比丘
入二三禅之楽一也応二知一雖下在二華中一多劫不中開上可下不下勝下阿鼻地獄之
中　長時永劫受中諸苦痛上也此義就二抑止門一解竟上已

（一八九―一九〇頁）

又云（法事讃）永絶二譏嫌一等　无二憂悩一人天善悪皆得二往一到二彼一
无二殊一　斉同不退何意然　者乃由下弥陀因地　世饒王仏所
捨二位一出二家一即起二悲智之心一広弘中　四十八願上以二仏願力一五逆之
与二十悪一罪滅得二生一謗法闡提回心　皆往抄出

（一九〇―一九一頁）

《証巻》

光明寺『疏』云（玄義分）言二弘願一者如二『大経』説一一切善悪凡夫得二
生一者莫下不下皆乗二阿弥陀仏大願業力一為中増上縁上也、又仏蜜意弘深
教門難二暁一三賢　十聖弗三測一　所二闕一況　我信外軽毛　敢知二旨趣一
仰惟　釈迦此方　発遣弥陀即・彼国　来迎彼　喚此遣　豈容三不二去一
也唯可下懃　奉二　法一畢命為二期一捨二此穢身一即証中彼法性之常楽上

（一九九～二〇〇頁）

又云（定善義）西方寂静无為楽　畢竟逍遥　離二有無一大悲熏二心一
遊二法界一分身利二物一等　无二殊一　或現二神通一而説二法一或現二相好一
入二无余一変現荘厳随二意一出群生見者罪皆除　又賛云帰去来魔郷不三
可二停一曠劫来流二転六道一尽、皆遥到処无二余楽一唯聞二愁歎声一
畢二此生一平一後入二彼涅槃城一上已

（二〇〇頁）

《真仏土巻》

光明寺和尚云（玄義分）問曰弥陀浄国為二当・是報　是化一也一答曰是
報非二化一云何得二知一如二『大乗同性経』説一西方安楽阿弥陀仏是報仏
報土　又『无量寿経』云法蔵比丘在二世饒王仏所一行二菩薩道一時発二
四十八願一一願言若我得二仏一十方衆生称二我名号一願三生二我国一下至二
十念一若不二生一者不三取二正覚一今既成仏　即是酬因之身也、又『観
経』中上輩三人臨二命終時一皆言下阿弥陀仏及与二化仏一来中迎上此人上然報
身兼二化一共来授二手一故・名為二与一以二此文証一故・知是報然報応二
身者眼目之異名前翻二報一作二応一後翻二応一作二報一凡言二報一者因行
不二虚一定招二来果一以二果一応二因一故名為二報一又三大僧祇所修万行必定・
応三得二菩提一今既道成即是応身斯乃過現諸仏弁二立三身一除二斯一已外
更无二別軆一縦使无窮八相名号塵沙剋二軆一而論衆帰二化一
摂・今彼弥陀現是報也、

（二五七―二五八頁）

問曰既言二報一者報身常住永无二生滅一何故『観音授記経』説阿弥
陀仏亦有二入涅槃時一此之一義若為通釈答曰入不入義者唯是諸仏

境界尚非三乗浅智所闚一豈況小凡輒能知也雖然必欲知者敢引仏経以為明証何者如『大品経』涅槃非化品中説云仏告須菩提於汝意云何若有化人作化人是化頗有実事不空者不須菩提言不也世尊仏告須菩提色即是化受想行識即是化乃至一切種智即是化須菩提白仏言世尊若世間法是化出世間法亦是化所謂四念処四正勤四如意足五根五力七覚分八聖道分三解脱門仏十力四无所畏四无导智十八不共法并諸法果及賢聖人所謂須陀洹斯陀含阿那含阿羅漢辟支仏菩薩摩訶薩諸仏世尊是法亦是化不仏告須菩提一切法皆是化於是法中有声聞法変化有辟支仏法変化有菩薩法変化有諸仏法変化有煩悩法変化有業因縁法変化以是因縁故須菩提一切法皆是化須菩提白仏言世尊是諸煩悩断所謂須陀洹果斯陀含果阿那含果阿羅漢果辟支仏道断諸煩悩習皆是変化不仏告須菩提若有法生滅相者皆是変化須菩提言世尊何等法非変化仏言若法无生无滅是非変化須菩提言何等是不生不滅非変化仏言无誑相涅槃是法非変化世尊如仏自説諸法平等非声聞作非辟支仏作非諸菩薩摩訶薩作非諸仏作有仏无仏諸法性常空性空即是涅槃云何涅槃一法非如化仏告須菩提如是如是諸法平等非声聞所作乃至性空即是涅槃若新発意菩薩聞是一切法皆畢竟性空乃至涅槃亦皆如化者心則驚怖為是新発意菩薩故分別生滅者如化不生不滅者不如化邪今既以斯聖教験知弥陀定是報也縦使後入涅槃其義无妨諸有智者応知問曰彼仏及土既言報者報法高妙小聖難階垢凡夫云何得入答曰若論衆生垢鄣実難析趣正由託仏願以作強縁致使五乗斉入

（二五八―二六一頁）

又云（序分義）従我今楽生弥陀已下正明夫人別選所求此明弥陀本国四十八願願願皆発増上勝因依因起於勝行依行感於勝果依果感成勝報依報感成極楽依楽顕三通悲化依於悲化顕開智慧之門然悲心无尽智亦无窮悲智雙行即広開甘露因茲法潤普摂群生也、諸余経典勧処弥多衆聖斉心皆同指讃有此因縁致使如来蜜遣夫人別選也、

（二六一～二六二頁）

又云（定善義）西方寂静无為楽畢竟逍遙離有无大悲薫心遊法界分身利物等无殊帰去来魔郷不可停曠劫来流転六道尽皆遷到処无余楽唯聞愁歎声畢此生平後入彼涅槃城

（二六二頁）

又云（法事讃）極楽无為涅槃界随縁雑善恐難生故使如来選要法教念弥陀専復専

（二六二頁）

又云（法事讃）従仏逍遙帰自然自然即是・弥陀国无漏无生還即真行来進止常随仏証得无為法性身　（二六三頁）

又云（法事讃）弥陀妙果号曰无上涅槃已上抄出　（二六三頁）

《化身土巻本》

問『大本』三心与『観経』三心一異云何　答・依釈家之意按『无量寿仏観経』者有顕彰隠蜜義言顕者即顕定散諸善開三輩三心然善三福非報土真因諸機三心自利各別而非利他一心如来異方便忻慕浄土善根是此経之意。即・是・顕義也、言彰義彰如来弘願演暢利他通入一心縁達多闍世悪逆彰釈迦微咲素懐因韋提別選正意開闡弥陀大悲本願斯乃此経隠彰義也、是以・『経』言教我観於清浄業処言清浄業処者則是本願成就報土也言教我思惟者即方便也、言教我正受者即金剛真心也言諦観彼国浄業成者応観知本願成就尽十方无导光如来也言広説衆譬則十三観是也、言汝是凡夫心想羸劣則是彰為　悪人往生機也、言諸仏如来有異方便則是定散諸善顕為　方便之教也言以仏力故見彼国土斯乃顕他力之意也言若仏滅後諸衆生等即是未来衆生顕為　往生正機也言若有合者名為麁想是顕定観難　成也言於現身中得念仏三昧即是顕定観成就之益以獲念仏三昧為　観益即以観門為方便之教也、言発三種心即便往生又言復有三種衆生当得往生依此等文就三輩有三種三心復有二種往生良知此乃此『経』有顕彰隠蜜之義二経三心将談一異応善思量也、『大経』『観経』依顕義異依彰義一也、可知

（二七六―二七八頁）

㊟者光明寺和尚云（玄義分）然娑化主因其請故即広開浄土之要門安楽能人顕彰別意之弘願其要門者即此『観経』定散二門是也、定即息慮　以凝心散即廃悪以修善回此二行求願往生也、言弘願者如『大経』説

（二七八頁）

又云今此『観経』即以観仏三昧為宗亦以念仏三昧為宗一心回願往生浄土為体言教之大小者問曰此『経』・二蔵之中何蔵摂・二教之中何教収答曰今此『観経』菩薩蔵収頓教摂

又云（序分義）又言如是者即此指法定散両門也、是即定辞機行必益此明如来所説言无錯謬故・名如是又言如者・如衆生意也随心所楽仏・即・度之機教相応復称為是故言如是又言如是者欲明如来所説漸説頓説説相如相説空如空説人法加人法説天法如天法説小如小説大如大説凡如凡説聖如聖説因如因説果如果説苦如苦説楽如楽説遠如遠説近如近説同如同説別如別説浄如浄説穢如穢説一切法千差万別如来観知歴歴了然随心起行各益不同業果法然衆无錯失又称為是故言如是

（二七八―二七九頁）

又云（序分義）従欲生彼国者下・至名為浄業已来正明勧修

三福之行一此明三一切衆生機有二二種一一者定二者散・若・依二定行一即摂二生不二尽一是以如来方便顕二開三福一以応二散動根機一

又云（散善義）又真実有二二種一一者自利真実二者利他真実言二自利真実一者・復・有二二種一一者真実心中制二作自他諸悪及穢国等一行住座臥想下同三一切菩薩制二捨諸悪一我亦如中是上也、二者真実心中勤二修自他凡聖等善一真実心中口業讃二嘆彼阿弥陀仏及依正二報一又・真実心中口業毀二厭三界六道等自他依正二報苦悪之事一亦讃二嘆一切衆生三業所為善一若非二善業一者敬而遠二之一亦不二随喜一也、又真実心中身業合掌礼敬四事等供三養彼阿弥陀仏及依正二報一又真実心中身業軽二慢厭三捨此生死三界等自他依正二報一又真実心中意業思二想観三察憶四念彼阿弥陀仏及依正二報一如三現二目前一又真実心中意業軽二賤厭三捨此生死三界等自他依正二報一乃至又決定・深下信釈迦仏説二此『観経』三福九品定散二善一証二賛彼仏依正二報一使中人忻慕上乃至又深心深信者決定建立自心一順二教一修行永除二疑錯一不下為二一切別解別行異学異見異執之所中退失傾動上也乃至次就二行一信一者然行有二二種一一者正行二者雑行・言二正行一者専依二往生経行一行者是名二正行一何者是也、一心専読二誦此『観経』『弥陀経』『无量寿経』等一一心専二注思三想観四察憶五念彼国二報荘厳一若礼即・一心専礼二彼仏一若口称即・一心専称二彼仏一若讃嘆供養即一心専讃嘆供養是名為二正一又就二此正中一復有二二種二者一心専二念弥陀名号一行住座臥不三問二時節久近一念念不二捨一者是名二正定之業一順二彼仏願一故若依二礼誦等一即名為二助業一除二此正助二行一已外自余諸善悉名二雑行一若修二前正助二行一心常親近憶念不二断一名為二无間一也、若行二後雑行一即心常間断雖四可三回向得二生一衆名二疎雑之行一也、故・名二深心一三者回向発願心・言二回向発願心一者・過去及一以今生身口意業所二修一世出世善根及随下喜他一切凡聖身口意業所二修一世出世善根上以二此自他所修善根一悉皆真実深信心中回向願三生二彼国一故名二回向発願心一也

（二七九―二八二頁）

又云（序分義）定善示二観一縁　（二八三頁）

又云（序分義）散善顕二行一縁　（二八三頁）

又云（散善義）浄土之要難二逢一文抄　（二八三頁）

又云（往生礼讃）如二『観経』説一先具二三心一必得二往生一何等為二三一一者至誠心所二謂身業礼二拝彼仏一口業讃二嘆称三揚彼仏一意業専二念観三察彼仏一凡起二三業一必須二真実一故名二至誠心一乃至三者回向発願心所作一切善根・悉・皆・回願二往生一故名二回向発願心一具二此三心一必得二生一也、若・少二一心一即・不三得二生一如二『観経』具説一応二知一乃至又菩薩已勉二生死一所作善法回求二仏果一即・是自利教二化衆生一尽二未来際一即是・利他然今時衆生悉為二煩悩一繋縛未三勉二悪道生死等苦一随二縁一起二行一一切善根具速回願三往生二阿弥陀仏国一到二彼国一已更无三所二畏一如二上一四修自然任運自利利他无三不二具足一応二知一

又云（往生礼讃）若欲下捨二専一修中雑業上者百時希得二一二千時希得二

五三一何以故乃由下雑縁乱動失中正念上故与二仏本願一不二相応一故与二教一相違故不三順二仏語一故係念不二相続一故憶想間断故・回願不二慇重真実一故・貪瞋諸見煩悩来間断故・無有二慚愧懺悔心一故懺悔有二三品乃至上中下上品懺悔者・身毛孔中血流眼中血出者名二上品懺悔一中品懺悔者徧身熱汗従二毛孔一出眼中血流者名二中品懺悔一下品懺悔者徧身・徹熱眼中涙出者名二下品懺悔一此等三品雖三有二差別一是久種二解脱分善根一人・致下使中今生敬二法一重二人一不三惜二身命一乃至小罪・若懺即能徹二心髄一能如二此一懺者不三問二久近一所有重鄣皆頓滅尽上若不三如二此一縦一使・日夜十二時・急走終是・無二益一差不二作一者・応二知一雖四不三能二流涙流血等一但能真心徹到者即・与二上一同上已

又云（観念法門）摠不四論三照二摂余雑業行者一　（二八五頁）

又云（法事讃）如来出三現於五濁一随二宜一方便化二群萌一或説二多聞而得度一或説三少解証二三明一或教三福恵雙除二鄣一或教二禅念座思量一種種法門皆解脱　（二八五頁）

又云（般舟讃）万劫・修二功一実難二続一一時煩悩百千間若待三娑婆証二法忍一六道恒沙劫沫二期一門門不同名二漸教一万劫苦行証二无生一畢命為二期一専念仏須臾命断仏迎将一食之時・尚有二間一如何万劫不二貪瞋一貪瞋鄣四受二人天一路三三悪四趣内安二身一要抄

又云（般舟讃）定散倶回入二宝国一即是如来異方便韋提即是女人相・貪瞋具足凡夫位上已　（二八五―二八六頁）

然今拠二『大本』一超二発真実方便之願一亦『観経』顕二彰方便真実之教一『小本』唯開二真門一無二方便之善一是以三経真実選択本願為二宗一也、復三経方便即是・修二諸善根一為二要一也、依二此一按二方便之願一有二仮一有二真一亦有二行一有二信一願者即是臨終現前之願也、行者即是修諸功徳之善也、信者即是至心発願欲生之心也依二此願之行信一顕二開浄土之要門方便権仮一従二此要門一出二正助雑三行一就二此正助中一有二専修一有二雑修一就二機一有二二種一一者定機・二者散機也、又有二二種三心一亦有二二種往生二種三心者・一者定三心・二者・散三心定散心者・即自利各別心也、二種往生者・一者即往生二者便往生便往生者即是胎生辺地・雙樹林下往生也、即往生者即是報土化生也、亦此『経』有二真実一斯乃開二金剛真心一欲三顕二摂取不捨一然者濁世能化釈迦善逝宣二説至心信楽之願心一報土真因信楽為二正一故也、是以『大経』言二信楽一如来誓願疑蓋无二雑一故言二信一也、『観経』・説二深心一対二諸機浅信一故言二深一也、『小本』言二一心二行無二雑一故言二一一也、復・就二一心一有二深一有二浅一深者利他真実之心是也浅者定散自利之心是也、　（二八七―二八八頁）

依二宗師意一云下依二心一起二於勝行一門余二八万四千一漸頓則各称二所宜一随二縁一者則皆蒙中解脱上然常没凡愚定心難二修一息慮凝心・故散心難二行一廃悪修善故是以立相住心尚難二成一故言三縦尽二千年

寿一法眼未二曾開一何況　无相離念一誠難二獲一故言下如来懸知二末代罪濁凡夫一立相住心尚不二能得一何況離二相一而求二事一者如二似无二術通一人居二空一立二舎一也上言二門余一者門者即八万四千仮門也、余者則本願一乗海也、

（二八九頁）

凡・就二一代教一於二此界中一入聖得果　名二聖道門一云二難行道一就二此門中一有下大小漸頓一乗二乗三乗権実顕蜜竪　出竪超上則是自力利他教化地方便権門之道路也、於二安養浄刹一入聖証果　名二浄土門一云二易行道一就二此門中一有横出・横超・仮真・漸頓・助正・雑行・雑修・専修上也。正者五種正行也、助者除二名号一已外五種是也、雑行者除二正助一已外悉名二雑行一此乃・横出漸教定散三福三輩九品自力仮門也、横超者憶二念一本願一離二自力之心一是名二横超他力一也、斯即専中之専頓中之頓真中之真乗中之一乗斯乃真宗也、已顕二真実行之中一畢・夫雑行雑修其言一而其意惟異於二雑之言一摂二入万行一対二五正行一有二五種雑行一雑言人天菩薩等解行雑　故・曰二雑一自二本一非二往生因種一廻心回向之善　故曰二浄土之雑行一也、復就二雑行一有二専行一有二専心一復有二雑行一有二雑心一専行者専修二一善一故曰二専行一専心者専二回向一故曰二専心一雑行・雑心者諸善兼行故曰二雑行一定散心雑　故曰二雑心一也亦就二正助一有二専修一有二雑修一就二此雑修一有二専心一有二雑心一就二専修一有二二種一二者唯称二仏名一二者有二五専一就二此行業一有二専心一有二雑心一五専者・一専礼・二専読・三専観・四専名・五専讃嘆是名二五専修一専修其言一而其意惟異　即是定専修　復散専修也、専心者専二五正行一而無二一心一故曰二専心一即是定専心・復・是散専心也雑修者助正兼行　故曰二雑修一雑心者定散心雑　故曰二雑心一也、応二知一凡於二浄土一一切諸行一綽和尚云二万行一導和尚称二雑行一感禅師云二諸行一信和尚依二感師一空聖人依二導和尚一也、拠二経家一披二師釈一雑行之中雑行雑心雑行専心専行雑心、亦正行之中専修専心。専修雑心。雑修雑心此皆・辺地胎宮懈慢界業因　故雖三生二極楽一不三見二三宝一仏心光明不三照二摂余雑業行者一也、仮令之誓願良有二由一哉仮門之教析慕之釈是弥〻明也、二経之三心依二顕之義一異也、依二彰之義一一也、三心一異之義答竟

（二八九―二九二頁）

又問『大本』『観経』三心与二『小本』一心、一異云何　答今就二方便真門誓願一有二行一行信一亦有二真実一有二方便一願者即植諸徳本之願是也、行者此有二二種一一者善本二者徳本也信者即至心回向欲生之心是也、就二機一有二定一有二散一往生者此難思往生是也、仏者即・化身土者即・疑城胎宮是也、准二知『観経』一此経亦応三有二顕彰隠蜜之義一言二顕一者経家嫌二貶一切諸行少善一開二示善本徳本真門一励二自利一心一勧二難思往生一是以『経』説二多善根多功徳多福徳因縁一『釈』云二九品俱回得不退一或云二無過念仏往西方三念五念仏来迎一此是此経示二顕義一也、此乃真門中之方便也言二彰一者彰二真実難信之法一斯乃光闡不可思議願海一欲四令三帰二无尋大信心海一良　勧既恒沙勧

信亦恒沙信 故言甚 難也、『釈』云四直為弥陀弘誓重一 致使

凡夫念 即生斯是・開隠彰義也、『経』言執持亦言一心執言

彰心堅 牢而不 移転也、持言名不散不失也、一之言者名

无二之言 也、心之言者名真実也、斯経大乗修多羅中之无問自説

経也、爾者如来所四以興出 於三世恒沙諸仏証護 正意・唯在斯

也、是以四依弘経大士・三朝浄土宗師・開真宗念仏導濁世邪偽

三経大綱雖有顕彰隠蜜之義彰信心為能入故経始 称如是如

是之義則善信 相也、今按三経皆・以・金剛真心為最要真心即

是大信心 大信心希有最勝真妙清浄 何以故大信心海甚以巨入(反)従

仏力発起 故真実楽邦甚以易往籍願力即生 故 今将談一

心一異義当 此意也、三経一心之義答竟 (二九二―二九四頁)

夫濁世道俗応速 入円修至徳真門願中難思往生上就真門之方

便有善本有徳本復・有定専心復有散専心復有定散雑心雑

心者大小凡聖・一切善悪各以助正間雑心称念名号良教者頓而根

者漸機 行者・専而心者問雑故曰雑心也、定散之専心者・以信罪

福心願求本願力是名自力之専心也、善本者如来嘉名 此嘉名

者万善円備 一切善法之本 故曰善本也、徳本者如来徳号 此

徳号者一声称念 至徳成満衆禍 皆転十方三世徳号之本 故曰徳本

也、然則釈迦牟尼仏開演 功徳蔵勧化 十方濁世阿弥陀如来

本発果 遂之誓悲引 諸有群生海既而有悲願名植 諸

徳本之願復・名係 念定生之願復・名不果遂者之願亦・可名

至心回向之願也、 (二九五頁)

光明寺和尚云(定善義)自余衆行雖名是善若比 念仏者全 非

比校也、是故諸経中処処・広讃念仏功能如『无量寿経』四十八

願中唯明下専念 弥陀名号得中生上又如『弥陀経』中一〔一日七日専

念 弥陀名号得生又十方恒沙諸仏証成不虚 也又此経定散文中唯

標下 専念 名号得中生上此例非一也・広顕念仏三昧竟〕

(二九七―二九八頁)

又云(散善義)又・決定深下信『弥陀経』中十方恒沙諸仏証勧・一

切凡夫決定得中生上至乃 諸仏言行不相違 失 縦令釈迦指勧一切凡

夫尽此一身専念専修 捨修捨命已後定生彼国者即十方諸仏悉皆

同賛同勧同証 何以故同體大悲故・一仏所化即是・一切仏化・一

切仏化即・是・一仏所化 即『弥陀経』中説乃至又勧一切〔凡夫一日・

七日・一心 専念 弥陀名号定得往生次下文云十方各有恒河沙

等諸仏同賛 釈迦能於五濁・悪時・悪世界・悪衆生〕悪煩悩・

悪邪无信盛時指賛 弥陀名号勧励 衆生称念 必得往生即其

証也、又・十方仏等恐四畏衆生不 信釈迦一仏所説即共・同心同

時各・出舌相徧覆三千世界説誠実言汝等衆生皆応信是釈迦所

説所讃所証一切凡夫不問罪福多少時節久近但能・上尽百年下至

一日七日一心・専念 弥陀名号定得 往生必无疑也、是・故一

仏所説・一切仏・同証二成　其事一也、此名下就二人一立中信上也、要抄

又云（散善義）然望二仏願意一者唯勧二正念一称二名一往生義疾　不三同二雑散之業一如下此経及・諸部中処処広嘆上勧令三称二名一将三為二要益一也、応二知一

（二九九頁）

又云（散善義）従二仏告阿難汝好持是語一已下・正明下付二嘱弥陀名号一流中通於二遐代一上来雖三説二定散両門之益一望二仏本願意一在下衆生一向専称中弥陀仏名上

（二九九—三〇〇頁）

又云（法事讃）極楽无為涅槃界随縁雑善恐難二生一故使下如来選二要法一教念二弥陀一専復専上

（三〇〇頁）

又云（法事讃）劫欲二尽一時五濁盛衆生邪見甚難二信一専専指授帰二西路一為二他一破壊還如二故一曠劫已来・常・如二此一非是今生始自悟一正由四不三遇二好強縁一致四使三輪回難二得度一

（三〇〇頁）

又云（法事讃）・種種法門皆解脱無四過三念仏往二西方一上尽二一形一至二十念三念五念一仏来迎直為二弥陀弘誓重一致下使中凡夫念即生上

（三〇〇頁）

又云（般舟讃）・一切如来設二方便一亦同二今日釈迦尊一随二機一説二法一皆・蒙二益一各得二悟解一入二真門一乃仏教多門八万四正為二衆生機不同一欲三覓二安身常住処一先求二要行一入二真門一

（三〇一頁）

又云（往生礼讃）爾比日自見聞諸方道俗一解行不同専修有二異一但使下専二意一作上者十即十生・修二雑一不二至心一者千中无二一一已上

（三〇一頁）

光明寺和尚云（般舟讃）唯恨衆生疑三不二疑一浄土対面不二相忤一莫三論二弥陀摂不摂一意在三専心回不二回一或習従二今一至二仏果一長劫讃二仏一報二慈恩一不三蒙二弥陀弘誓力一何時何劫出二娑婆一何期三今日至二宝国一実是娑婆本師力若非二本師知識勧一弥陀浄土云一何入・得三生二浄土一報二慈恩一

智昇師礼懺文云光明寺礼賛也

（三〇七頁）

又云（往生礼讃）・仏世甚難値一人有二信慧一難遇聞二希有法一此復最為二難一自信教二人一信難中・転更難大悲弘・普化真成三報二仏恩一

（三〇七頁）

又云（法事讃）帰去来他郷不三可二停一従二仏一帰二本家一還二本国一一切行願自然成悲喜交流深自度不三因二釈迦仏開悟一弥陀名願・何時聞荷二仏慈恩一実難二報一又云十方六道同此輪回无二際一循循沈二愛波一而・沈二苦海一仏道人身難二得一今已得浄土難二聞一今已聞信心難二発一今已発上已

（三〇七—三〇八頁）

真知専修而雑心者不三獲二大慶喜心一故宗師（往生礼讃）云下無三念二報彼仏恩一雖三作二業行一心生二軽慢一常与二名利一相応故人我自覆不三親二近同行善知識一故楽近二雑縁一自二鄣鄣三他往生正行一故上悲哉垢鄣凡愚自二従无際一已一来助正間雑定散心雑故・出離・无二其期一自度二流転輪回一超二過微塵劫一亘三帰二仏願力一亘三入二大信海一良可二

傷嗟深可悲歎凡大小聖人・一切善人・以本願嘉号為己　善根故・不能生信不了仏智不能了知　建立　彼因故・无入報土也、是以愚禿釈鸞仰論主解義依宗師勧化久出万行諸善之仮門永離雙樹林下之往生回入善本徳本真門偏発難思往生之心然今特出方便真門転入選択願海速離難思往生心欲遂難思議往生果遂之誓良有由哉爰久入願海深・知仏恩為報謝至徳撫真宗簡　要恒常称念不可思議徳海弥、喜愛斯特頂戴斯也、

《化身土巻》末

光闡寺和尚云（法事讃）上方諸仏・如恒沙還舒舌相為婆婆十悪五逆多疑謗・信邪事鬼餧神魔安想求恩謂有福災　部禍　横転弥〳〵多連年臥病於床枕聾盲脚折手攣撅承事神闡得此報如何不捨念弥陀已上　（三七七頁）

〈后序〉

元久乙丑歳蒙恩恕分書選択同年初夏中旬第四日選択本願念仏集内題字并南无阿弥陀仏往生之業念仏為本与釈綽空字以空真筆令書之同日空之真影中預奉畫書同二年閏七月下旬第九日真影銘　以真筆令書南无阿弥陀仏与若我成仏十方衆生称我名号下至十声若不生者不取正覚彼仏今現在成仏当知本誓重願不虚衆生称念必得往生之真文　（三八一―三八二頁）

(2)　浄土文類聚鈔所引の疏讃文と領解

然十方衆生穢悪汚染无清浄心、虚仮雑毒无真実心。是以如来因中行菩薩行時、三業所修乃至一念一刹那、无有非清浄真実〔心〕。〔如〕来以清浄真心、廻向諸有衆生。

（親聖全、漢文篇一四六―七頁）

愛心常〔起〕能汚善心、瞋嫌之心能焼法財。苦励身心日夜十二時。急作如炙頭燃衆名雑毒之善。亦名虚仮之行、不名真実業也。以〔此〕雑毒之善廻向彼浄土、此必不可也。何以故、正由彼如〔来行〕菩薩行時、乃至一念一刹那三〔業所〕修皆是真実心中作故、疑蓋无雑。　（一四七―八頁）

然流転輪廻凡夫、曠劫多生群生、无清浄廻向心、亦无真実廻向〔心〕。是以如来因中行菩薩行時、三〔業〕所修乃至一念一刹那、无有非廻向為首得成就大悲心。……今斯心是〔如〕来大悲招喚諸有衆生之教勅。即以大悲之欲生心、是名廻向。

依之披師釈云、（散善義）「西岸上有人喚言、汝一心正念直来、我能護汝、衆〔不〕畏堕於水火之難。」又言、

（散善義）「中間白道者即喩下貪瞋煩悩中能生中清浄願往生心上也。仰蒙釈迦発遣、又籍弥陀招喚、不顧水火二河、乗彼願力之道」出。是知。「能生清浄願心」（同上）是非凡夫自力心。大悲廻向心。故言清浄願心。余者「一心正念」（同上）者正念即是称名、称名即是念仏、一心即是深心、深心即是堅固深信、堅固深信即是真心、真〔心〕即是金剛心。金剛心即是无上心。

（一四九―一五〇頁）

〔又問〕。『大経』三心与『観経』三心二異云何。答。両経三心即是一也。何以得知。宗師釈云、至誠心中云（散善義）「至者真、誠者実」、就人就行立信中云（散善義意）「一心専念弥陀名号是名正定之業」。又云（往生礼讃）「深心即是真実信心」。廻向発願心中云（散善義）「此心深信由若金剛」。明知。一心是信心。専念即正業。一心之中摂在至誠廻向之二心。（一五〇―一五一頁）

三〔経〕大綱雖有隠顕一心為能入。故経始称如是。……今披宗師解云、（定善義）「言如意者有二種。一者如衆生意、随彼心念皆応〔度之〕。二如弥陀之意五眼円照、六〔通自〕在、観機可度者一念之中无前无後身心等赴、三輪開悟各益不同也」。又言（般舟讃）「敬白一切往生知識等。大須慚愧、釈迦如来実是慈悲父〔母〕。種種方便発起我等无上信心」已。〔明〕知。縁二尊大悲獲一心仏因。常知、斯人希有人、最勝人。然流転愚夫輪廻群生信心无起、真心无起。

（一五一―一二頁）

(3) 愚禿鈔所引の疏讃文と領解

《上巻》

聞賢者信　顕愚禿心

賢者信　内賢外愚也

愚禿心　内愚外賢也

法事讃有三往生

一難思議往生　大経宗

二雙樹林下往生　観経宗

三難思往生　弥陀経宗

金剛真心、无尋信海。応知

疏云（玄義分）「我依菩薩蔵頓教一乗海」

讃云（般舟讃）「瓔珞経中説漸教、万劫修功証不退、観経・弥陀経等説、即是頓教菩提蔵」文

真実浄信心内因摂取不捨外縁

（往生礼讃）信受本願前念命終「即入正定聚之数」文「即時入必定」文「又名必定菩薩也」文

即得往生後念即生

他力金剛心也。応知

便同二弥勒菩薩一自力金剛心也、応知一　（親聖全漢文篇一二頁）

『大経』言二「次如弥勒」文

又復就二善機一、有二二種一又有二傍正一

一定機　二散機　疏云（序分義）「一切衆生機有二種一者定二者散」文（同六八頁）

光明寺和尚曰（玄義分）

「道俗時衆等　各発二无上心一、生死甚難二厭一、仏法復難二忻一。共発二金剛志一、横超二断四流一、観二入弥陀界一、帰依合掌礼」「正受二金剛心一相応一念後、果得二涅槃一者」文　（同七〇頁）

（以下同七五―一〇七頁）

《下巻》

聞二賢者信一　顕二愚禿心一

賢者信　内賢外愚也

愚禿心　内愚外賢也

唐朝光明寺和尚『観経義』云（散善義）

「先就二上品上生位中一乃至一従二仏告阿難一已下、即雙標二二意一。一明二告命一、二明三弁二定其位一。此即修二学大乗上善一凡夫人也。三従二若有衆生一下、至二即便往生一已来、正明三摠挙二有生之類一。即有二其四一。一明二能信之人一、二明三求二願往生一、三明二発心多少一、四明二得生之益一。三従二何等為三下、至二必生彼国一已来、正明下弁二定三心一以為中正因上。即有二一。一明下世尊随レ機顕二益一、意密難知、非二仏自問自徴一、无レ由レ得レ解。二明三如来還自答二前三心之数一。経云、一者至誠心。至者真、誠者実、欲下明一切衆生身口意業所二修一解行、必須中真実心中作上。不レ得下外現中賢善精進之相上内懐虚仮一。貪瞋邪偽奸詐百端、悪性難二侵一。事同二蛇蝎一。雖三起二三業一名為二雑毒之善一。亦名二虚仮之行一。不三名二真実業一也。若作下如二此一安心起行上者、縦一使苦コ励身心一、日夜十二時急走急作ソ、如三炙二頭燃一者一衆名二雑毒之善一。欲下廻二此雑毒之行一、求中生彼仏浄土上者、此必不可也。何以故正由下彼阿弥陀仏因中、行二菩薩行一時、乃至一念一刹那、三業所修、皆是真実心中作一。凡所二施一為二趣求一亦皆真実。又真実有二二種一。一者自利真実、二者利他真実。」文

就二利他真実一亦有二種一

一者「凡所二施一為二趣求一、亦皆真実。」

二者「不善三業、必須二真実心中捨一、又若起二善三業一者、必須二真実心中作一。不三簡二内外明闇一、皆須二真実一故、名二至誠心一。」文

「言二自利真実一者、復有二二種一。一者真実心中、制二捨自他諸悪及穢国等一、行住坐臥、想下同三一切菩薩制二捨諸悪一、我亦如中是上也。二者真実心中勤二修自他凡聖等善一、真実心中口業、讃二嘆彼阿弥陀仏及依正二報一。又真実心中口業、毀厭三界六道等、自他依正二報苦悪之事一。亦讃二嘆一切衆生三業所為善一。若非二善業一者、敬而遠二之一、亦不二随喜一也。又真実心中身業、合掌礼敬、四事等供二養彼弥

陀仏及依正二報。又真実心中身業、軽慢厭捨此生死三界等、自他依正二報。又真実心中意業、思想観察憶念、彼阿弥陀仏及依正二報、如レ現目前。又真実心中意業、軽賤厭捨此生死三界等自他依正二報。」文

一者至誠心者、至者真、誠者実、即真実也。

真実有二種。

一者自利真実　　聖道門

難行道

竪超　即身是仏　即身成仏　　竪出　自力中之漸教　歴劫修行也

自力也

二者利他真実　　浄土門

易行道

横超　如来誓願他力也　　横出　他力中之自力　定散諸行也

就二自利真実一、復有二二種一

一者厭離真実

聖道門　　難行道

竪出　　自力

竪出者難行道之教。以二厭離一為二本一、自力之心故也

二者忻求真実

浄土門　　易行道

横出　　他力

横出者易行道之教。以二忻求一為二本一、何以故、由二願力一令三厭二捨生死一之故也

又就二横出真実一、復有二三種一

一者口業、忻求真実

口業厭離真実

二者身業、忻求真実

身業厭離真実

三者意業、忻求真実

意業厭離真実

按二宗師釈文一、従二「一者真実心中」已下一至二「自他凡聖等善」一者厭離為二先一、忻求為二後一。則是難行道、自力竪出之義也。従二「真実心中口業」已下一至二「自他依正二報」一者、則是易行道、他力横出之義也。

「二者深心。言二深心一者、即是深信之心也。亦有二二種一。一者決定深下信自身現是罪悪生死凡夫、曠劫已一来、常没常流転、无下有中出離之縁上一者決定深下信彼阿弥陀仏四十八願摂二受衆生一、无二疑一无二慮一、乗二彼願力一、定得中往生上。」文

今斯深信者、他力至極之金剛心、一乗无上之真実信海也。按二文意一、就二深信一有二七深信一有二六決定一

七深信者

第一深信、決定深信自身一、即是自利信心也

第二深信決定深信乗彼願力、即是利他信海也

第三、決定深信『観経』

第四、決定深信『弥陀経』

第五、唯信仏語決定依行

第六、依此『経』深信

第七、又深心深信者決定建立自心

六決定者　已上如次。応知

利他信心

就第五唯信仏語、有三遣・三随順・三是名

三遣者

一「仏遣　捨一者即捨」　二「仏遣　行一者即行」

三「仏遣　去一処即去」

三随順者

一「是名随順仏教」　二「随順仏意」

三「是名随順仏願」

三是名者

一「是名真仏弟子」

上是名与此合三是名也

依観経

就第六依此経深信、有六即・三印・三無・六正・二了

六即者

一「若称仏意、即印可、言如是如是」

二「若不可仏意者、即言　汝等所説、是義不如是」

三「不印者、即同　无記・无利・无益之語」

四「仏印可　者、即随順　仏之正教」

五「若仏所有言説、即是正教」

六「若仏所説、即是了教」

三印者

一即印可　二不印

三仏印可　三印者有上六即文中

三無者

一无記　二无利

三无益　三無者有六即文中

六正者

一正教　二正義

三正行　四正解

五正業　六正智

二了者

一「若仏所説、即是了教」

二「菩薩等説、尽　名不了教也。応知」

自利信心

就第七又深心深信者、決定建立自心、有二別・三異・一問答

二別者

一別解　二別行

三異者ハ

一異学　二異見

三異執ナリ

一問答中ニ、有二四別・四信一

四別者

一処別　二時別

三対機別ナリ　四利益別ナリ

四信者

一往生信心　凡夫ノ疑難也

二清浄信心　地前菩薩・羅漢・辟支仏等ノ疑難也

三上々信心　初地已上十地已来疑難也

四畢竟不二起一念疑退之心一也　報仏化仏ノ疑難也

就テ二上々ノ信心ニ、有二五実・二異一

五実者

一真実決了義ナリ　二実知

三実解　四実見

五実証ナリ

二異者

一異見ナリ　二異解ナリ

就テ二報化二仏ノ疑難一、引テ二『弥陀経』ヲ一勧ムルニ二信一、有下二専・四同・二所化・六悪・二同・三所上

二専者

一専念　二専修　五種也

四同者

一同讃　二同勧

三同証　四同躰

二所化者

一「一仏ノ所化ハ、即是レ一切仏ノ化ナリ」

二「一切仏ノ所化ハ、即是レ一仏ノ化ナリ」

六悪者

一悪時　二悪世界

三悪衆生　四悪見

五悪煩悩　六悪邪・无信盛時也

二同者

一十方仏等同心ナリ　二同時ニ各出ス二舌相一

三所者

一所説　二所讃

三所証ナリ

「一仏ノ所説ハ、即一切仏同ジク証ニ成シ下フ其事一也。此名下ル就テ二人ニ立ツ中信上也。」

応知

「次就行立信者、然行有二種」

一者正行　二者雑行

就正行有五正行・六一心・六専修

五正行者

一一心専読誦　二一心専観察

三一心専礼仏　四一心専称仏名

五一心専讃嘆供養

又就此正中、復有二種

一者一心専念弥陀名号、是名正定之業

二者若依礼誦等、即名為助業

六一心者　如次一心也

六専修者　如次専修也

又復就正雑二行、復有二行

一者定行　二者散行也

又復就正雑、復有二種

一念仏　二観仏

又就念仏、復有二種

一弥陀念仏　二諸仏念仏

法身　報身　応身　化身

又復就弥陀念仏、有二種

一正行定心念仏　二正行散心念仏

弥陀定散念仏、是曰浄土真門。亦名一向専修也。応知

又復就諸仏念仏、有二種

一雑行定心念仏　二雑行散心念仏

諸仏定散念仏、是雑中之専行也。応知

又復就観仏、復有二種

一正之観仏　二雑之観仏

又復就正観仏、復有二種

一真観　二仮観

又復就真仮、有十三観想

日想　水想　地想　宝樹想

宝池　宝楼　華座　像想

真観　観音　勢至　普観

雑観

又復就正散行有四種

読誦　礼拝　讃嘆　供養

上来、定散六種兼行。故曰雑修。是名助業。名為方便仮門、亦名浄土要門也。応知

又復就雑観仏、有二種　又有真仮

一「无相離念　二「立相住心」

又復就雑散行、有三福

一「孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業」

二「受持三帰、具足衆戒、不犯威儀」

三「発菩提心、深信因果、読誦大乗、勧進行者」

上来、一切定散諸善悉名雑行、対六種正応有六種雑。雑行之言、人天菩薩等解行雑　故曰雑也。自元来　非浄土業因。是名発願行。亦名廻心行。故　名浄土雑行。是名浄土方便仮門。亦名浄土要門也。凡聖道浄土正雑定散皆是廻心之行也。応知。

「三者廻向発願心者、言廻向発願心者」有二種

自利　一過去・今生自所作善根、皆真実深信心中廻向、願生彼国

二「廻向発願生者、必須決定真実心中廻向　願作得生想」

就廻向発願生者、有信心

信心者

「作得生想此心深信由若金剛」

就此深信、有一譬喩・二異・二別・一問答・二廻向

一譬喩者

「此心深信由若金剛」

二異

一異見　二異学

二別者

一別解　二別行

就一問答、有七悪・六譬・二門・四有縁・二所求・二所愛・二欲学二必

七悪者

一十悪　二五逆

三四重　四破戒

五破見　六謗法

七闡提

六譬者

一明能破闇　二空能含有

三地能載養　四水能生潤

五火能成壊　六二河　水河　火河

二門者

出愚癡門

一随出一門、即出一煩悩門也

入智願海

二随入一門、即入一解脱智慧門也

四有縁者

一「汝何以乃将非有縁之要行、鄣惑於我」

二「然、我之所愛、即是我有縁之行、即非汝所求」

三「汝之所愛、即是汝有縁之行、亦非我所求、是故各随所楽而修其行者、必疾得解脱也」

四「若欲学行者、必藉有縁之法、少用功労、多得益」文

二所求者　如上文

二所愛者　如上文

二欲学者

一「行者当知、若欲学解従凡至聖、乃至仏果一切无礙、皆得学也」

一「若欲学行者、必藉有縁之法」乃至

二必者　如上文

就此深信中、二廻向者

自利一常作此想、常作此解、故名廻向発願心

利他他力廻向二「又言廻向者、生彼国已、還起大悲廻入生死教化衆生、亦名廻向也」

就二河中「説一譬喩、守護信心、以防外邪異見之難此道従東岸至西岸、亦長百歩」文

「百歩」者

譬人寿百歳也

「群賊悪獣者」

群賊者、別解・別行・異見・異執・悪見・邪心・定散自力之心也

悪獣者、六根・六識・六塵・五陰・四大也

「常随悪友」者

悪友者対善友、雑毒虚仮之人也

「言无人空迥沢」者

悪友也。不値真善知識也。

真言対仮対偽善知識者対悪知識也

真善知識　正善知識

実善知識　是善知識

善々知識　善性人也

悪知識者　仮善知識

偽善知識　邪善知識　虚善知識

非善知識　悪知識

悪性人也

言「白道四五寸」者

白道者、白言対黒、道言対路。

白者則是六度万行定散也、斯則自力小善路也。

黒者則是六趣・四生・二十五有・十二類生黒悪道也

四五寸者、四言喩二四大毒蛇一也。五言喩二五陰悪獣一也

言二「能生清浄願往生一心」者

発二起无上信心、金剛真心一也。斯如来廻向之信楽也

言二「或行一分二分一」者

喩年歳時節也

「言二悪見人等一」者

憍慢・懈怠・邪見・疑心之人也

言下又「西岸上有人喚言、汝一心正念直来、我能護」上者、「西岸上有二人一喚言」者、阿弥陀如来誓願也。「汝」言行者也。斯則名二必定菩薩一。竜樹大士『十住毗婆沙論』曰、「即時入必定」。曇鸞菩薩『論』、曰二「入正定聚之数」一。善導和尚言二「希有人也、最勝人也、妙好人也、好人也、上々人也」、「真仏弟子也」一。「一心」言真実信心也。「正念」言選択摂取本願也。又第一希有行也。金剛不壊心也。「直」言対二廻一対二迂一也。又「直」言捨二方便仮門一、帰二如来大願他力一、欲四使三顕二諸仏出世之直説一也。「来」言対二去一、対二往一也。又欲四令三還二来報土一也。「我」言尽十方无導光如来也。不可思議光仏也。「能」言対二不堪一也。疑心之人也。「護」言顕二阿弥陀仏果成之正意一也。亦形二摂取不捨一之貞也。則是現生護念也。「念道」言念二他力白道一也。「慶楽」者、「慶」言印可之言也。獲得之言也。「楽」言悦喜之言也。歓喜踊躍也

「仰蒙下釈迦発遣、指向中西方上」者、順也。「又藉二弥陀悲心招喚一」者、信也。「今信二順二尊之意一、不三顧二水火二河一、念々无二遺一乗二彼願力之道一」

就至誠心　難易対　彼此対　去来対

毒薬対　内外対

難易対

難者、三業修善、不真実之心也

易者、如来願力廻向之心也

彼此対

彼者浄邦也、此者穢国也

去来対

去者釈迦仏也。来者弥陀也。

毒薬対

毒者善悪雑心也。薬者純一専心也

内外対

内外道外仏教　内聖道外浄土

内疑情外信心　内悪性外善性

内邪外正　内虚外実

内非外是　内偽外真

内雑外専　内愚外賢

内仮外真　内退外進

内疎外親　内遠外近
内迄外直　内違外随
内逆外順　内軽外重
内浅外深　内苦外楽
内毒外薬

内怯弱外強剛　内懈怠外勇猛
内間断内無間　内自力外他力

凡就二心一、有二二種三心一
一者自利三心　二者利他三信

又有二二種往生一
一者即往生　二者便往生

竊按二『観経』三心往生一者、是則諸機自力各別之三心也。為三帰二『大経』三信一也。勧二誘諸機一、欲四使三通二入三信一也。三信者斯則金剛真心、不可思議信心海也。亦即往生者、斯則難思議往生、真報土也。便往生者即是諸機各別業因果成土。胎宮・辺地・懈慢界、雙樹林下往生、亦難思往生也。応二知一

(二) 和文篇にみられる引文と領解

(1) 浄土三経往生文類（広本）所引の疏讃文と領解

首楞厳院『要集』引二感禅師釈一いはく、「問、菩薩処胎経 第二一

説、西方去二此閻浮提一十二億那由他、有二懈慢界一。乃至発二意一衆生欲三生二阿弥陀仏国一者、深著二懈慢国一不四能三前進生二阿弥陀仏国一億千万衆時有二一人一、能生二阿弥陀仏国一云云。以二此経一准難可三得二生一。答、群疑論引二善導和尚前文一、（往生礼讃）若能如上、念念相続、畢命為期者十即十生、百即百生、若欲捨専修雑業者、百時希得一二、千時希得三五、而釈二此難一。又自助成云、此経下文言、何以故皆由三懈慢執心不二牢固、是知、雑修之者為下執心不二牢一之人上、故生二懈慢国一也。若不二雑修一専行二此業一、此即執心牢固定生二極楽国一。乃至又報浄土生者極少、化浄土中生者、不二少一、故経別説実不二相違一也。」已上略出　（親聖全和文篇三二―三三頁）

……しかれども如来の尊号を称念するゆへに胎宮にとゞまる。徳号によるがゆへに難思往生とまふすなり、不可思議の誓願、疑惑するつみによりて難思議往生とはまふさずとしるべきなり。　（同三四頁）

(2) 尊号真像銘文（広本）所引の疏讃文と領解

唐朝光明寺釈云（定善義）「含二華一未二出一、或生二辺界一、或堕二宮胎一。」上已

智栄讃二善導別徳一云。善導阿弥陀仏化身。称二仏六字一、即

嘆仏、即懺悔、即発願廻向。一切善根荘厳浄土。文

「智栄」とまふすは、震旦の聖人也。善導の別徳をほめたまふていはく、善導は阿弥陀仏の化身也とのたまへり。「称仏六字」といふは南无阿弥陀仏の六字をとなふるとなり、「即嘆仏」といふは、すなわち南无阿弥陀仏をとなふるは仏をほめたてまつるになると也、また「即懺悔」といふは、南无阿弥陀仏をとなふるは、すなわち无始よりこのかたの罪業を懺悔するになるとまふす也。「即発願廻向」といふは、南无阿弥陀仏をとなふるは、すなわち安楽浄土に往生せむとおもふになる也、また一切衆生にこの功徳をあたふるになると也。「一切善根荘厳浄土」といふは、阿弥陀の三字に一切善根をおさめたまへるゆへに名号をとなふるは、すなわち浄土を荘厳するになるとしるべしと也と、智栄禅師、善導をほめたまへるなり。

（同九一―九二頁）

善導和尚云。（玄義分）言南无者、即是帰命、亦是発願廻向之義。言阿弥陀仏者、即是其行、以斯義故、必得往生。文

「言南无者」といふは、すなわち帰命とまふすみことば也。帰命はすなわち釈迦・弥陀の二尊の勅命にしたがひてめしにかなふとまふすことばなり。このゆへに「即是帰命」とのたまへり。「亦是発願廻向之義」といふは、二尊のめしにしたがふて安楽浄土にむまれむとねがふこゝろなりとのたまへる也。「言阿弥陀仏者」とまふすは、「即是其行」となり。即是其行はこれすなわち法蔵菩薩の選択本願也としるべしとなり、安養浄土の正定の業因なりとのたまへるこゝろ也。「以斯義故」といふは、正定の因なる。この義をもてのゆへにといえる御こゝろ也。「必」はかならずといふ、「得」はえしむといふ。「往生」といふは浄土にむまるといふ也。かならずといふは自然に往生をえしむと也、自然といふははじめてはからはざるこゝろなり。

（同九三―九四頁）

又曰。（観念法門）言摂生増上縁者、如『无量寿経』四十八願中説、仏言、若我成仏、十方衆生、願生我国、称我名字下至十声、乗我願力、若不生者不取正覚。此即是願往生行人、命欲終時、願力摂得往生、故名摂生増上縁。文

「言摂生増上縁者」といふは、摂生は十方衆生を誓願におさめとらせたまふとまふすこゝろ也。「如无量寿経四十八願中説」といふは、如来の本願をときたまへる釈迦の御のりなりとしるべしとなり。「若我成仏」とまふすは、法蔵菩薩ちかひたまはくもしわれ仏をえたらむにと、ときたまふ。「十方衆生」といふは、十方のよろづの衆生也、すなわちわれらなり。「願生我国」といふは、安楽浄刹にむまれむとねがへと也。「称我名字」といふは、われ仏をえむにわがなをとなえられむと也。「下至十声」といふは、名字をとなえられむことしもとこゝせむものと也、下至といふは十声にあまれるものも、聞名のものおも往生にもらさずきらはぬことをあらはししめすと也。「乗我願力」といふは、乗はのるべしといふ、また智也、智といふは願力にのせたまふとしるべしと也、願力に乗じて安楽浄刹にむまれむとしる他。「若不生者不取正覚」といふは、ちかひを信じたる人、もし本願の実報土にむまれずば仏にならじとちかひたまへるみのり也。「此即是願往生

行人」といふは、これすなわち往生をねがふ人といふ。「命欲終時」といふは、いのちおはらむとせむときといふ。「願力摂得往生」といふは、大願業力摂取して往生をえしむといへるこゝろ也。すでに尋常のとき信楽をえたる人といふ也、臨終のときはじめて信楽決定して摂取にあづかるものにはあらず。ひごろかの心光に摂護せられまいらせたるゆへに、金剛心をえたる人は正定聚に住するゆへに臨終のときにあらず、かねて尋常のときよりつねに摂護してすてたまはざれば摂得往生とまふす也、このゆへに摂生増上縁となづくる也。またまことに尋常のときより信なからむ人は、ひごろの称念の功によりて、最後臨終のときはじめて善知識のすすめにあふて信心をえむとき願力摂して往生をうるものもあるべしと也。臨終の来迎をまつものは、いまだ信心をえぬものなれば、臨終をこゝろにかけてなげくなり。

（同九四―九六頁）

又曰。（観念法門）言護念増上縁者、乃至但有専念阿弥陀仏衆生、彼仏心光、常照是人摂護不捨、摠不論照摂余雑業行者、此亦是現生護念増上縁。文

「言護念増上縁者」といふは、まことの心をえたる人を、このよにてつねにまもりたまふとまふすことば也。「但有専念阿弥陀仏衆生」といふは、ひとすぢにふたごゝろなく弥陀仏を念じたてまつるとまふす也。「彼仏心光常照是人」といふは、彼はかのといふ。仏心光は无导光仏の御こゝろとまふす也。常照はつねにてらすとまふす、つねにといふは、ときをきらはず、日をへだてず、ところをわかず、まことの信心ある人おばつねにてらしたまふと也、てらすといふはかの仏心のおさめとりたまふと也、仏心光はすなわち阿弥陀仏の御こゝろにおさめたまふとしるべし、是人は信心をえたる人也、つねにまもりたまふとまふすは、天魔波旬にやぶられず、悪鬼・悪神にみだられず摂護不捨したまふゆへ也。「摂護不捨」といふは、おさめまもりてすてずと也。「摠不論照摂余雑業行者」といふは、摠はすべてといふ、みなといふ、雑行雑修の人おばすべてみなてらしおさめまもりたまはずと也、てらしまもりたまはずとまふすは摂取不捨の利益にあづからずと也、本願の行者にあらざるゆへ也としるべし。しかれば摂護不捨と釈したまはず。「現生護念増上縁」といふは、このよにてまことの信ある人をまもりたまふとまふすみこと也、増上縁はすぐれたる強縁となり。

（同九六―九八頁）

(3) 唯信鈔文意所引の疏讃文と領解

（法事讃下）極楽无為涅槃界　随縁雑善恐難生
故使如来選要法　教念弥陀専復専

「極楽无為涅槃界」といふは、極楽とまふすはかの安楽浄土なり、よろづのたのしみつねにして、くるしみまじわらざるなり。かのくにおば安養といへり。曇鸞和尚はほめたてまつりて安養とまふすとこそのたまへり。また『論』には、「蓮華蔵世界」ともいへり、「无為」ともいへり。涅槃界といふは无明のまどひをひるがへして、无上涅槃のさとりをひらくなり。界はさかいといふ、さとりをひらくさかいなり。大涅槃とまふすにその外无量なり、くわしくま

ふすにあたはず、おろ〳〵その名をあらはすべし。涅槃おば滅度といふ、无為といふ、安楽といふ、常楽といふ、実相といふ、法身といふ、法性といふ、真如といふ、一如といふ、仏性といふ、仏性すなわち如来なり。この如来微塵世界にみち〳〵たまへり、すなわち一切群生海の心なり、この心に誓願を信楽するがゆへに、この信心すなわち仏性なり、仏性すなわち法性なり、法性すなわち法身なり。法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかればこゝろもおよばれずことばもたへたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法蔵比丘となのりたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまふ御かたちおば、世親菩薩は尽十方无导光如来となづけたてまつりたまへり。この如来を報身とまふす、誓願の業因にむくひたまへるゆへに報身如来とまふすなり。報とまふすはたねにむくひたるなり、この報身より応・化等の无量无数の身をあらはして、微塵世界に无礙の智慧光をはなたしめたまふゆへに尽十方无礙光仏とまふすひかりにて、かたちもましまさず、いろもましまさず、无闇のやみをはらひ悪業にさえられず、このゆへに无导光とまふすなり无导はさわりなしとまふす、しかれば阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりとしるべし。

「随縁雑善恐難生」といふは、随縁は衆生のおの〳〵の縁にしたがひて、おの〳〵のこゝろにまかせて、もろ〳〵の善を修するを極楽に廻向するなり、すなわち八万四千の法門なり。これはみな自力の善根なるゆへに、実報土にはむまれずと、きらわるゝゆへに、恐難生といへり。恐はおそるといふ、真の執土に雑善自力の善むまるといふことをおそるゝなり。難生はむまれがたしとなり。

「故使如来選要法」といふは、釈迦如来よろづの善のなかより名号をえらびとりて、五濁悪時悪世界悪衆生邪見無信のものに、あたえたまへるなりとしるべしとなり、これを選といふ、ひろくえらぶといふなり。要はもはらといふ、もとむといふ、ちぎるといふなり。法は名号なり。

「教念弥陀専復専」といふは、教はおしふといふ、のりといふ、釈尊の教勅なり。念は心におもひさだめて、ともかくもはたらかぬこゝろなり。すなわち選択本願の名号を一向専修なれとおしえたまふ御ことなり。専復専といふは、はじめの専は一行を修すべしとなり。復はまたといふ、かさぬといふ、しかればまた、専といふは一心なれとなり、一行一心をもはらなれとなり。専は一といふことばなり、もはらといふは、ふたごゝろなかれとなり、ともかくもうつるこゝろなきを専といふなり。この一行一心なるひとを摂取してすてたまはざれば阿弥陀となづけたてまつると、光明寺の和尚はのたまへり、この一心は横超の信心なり。横はよこさまといふ、超はこえてといふ、よろづの法にすぐれて、すみやかにとく生死海をこえて、仏果にいたるがゆへに超とまふすなり。これすなわち大悲誓願力なるがゆへなり。この信心は摂取のゆへに金剛心となれり。これは『大経』の本願の三信心なり。この真実信心を世親菩薩は、「願作仏心」とのたまへり。この信楽は仏になら

むとねがふとまふすこゝろなり。この願作仏心はすなわち度衆生心なり、この度衆生心とまふすは、すなわち衆生をして生死の大海をわたすこゝろなり。この信楽は衆生をして无上涅槃にいたらしむる心なり、この心すなわち大菩提心なり、大慈大悲心なり。この信心すなわち仏性なり、すなわち如来なり。この信心をうるを慶喜といふなり、慶喜するひとは諸仏とひとしきひととなづく。慶はよろこぶといふ、信心をえてのちによろこぶなり、喜はこゝろのうちによろこぶこゝろたえずしてつねなるをいふ、うべきことをえてのちに、みにもこゝろにもよろこぶこゝろなり。信心をえたるひとおば分陀利華とのたまへり。この信心えがたきことを『経』には、「極難信法」とのたまへり。しかれば『大経』には、「若聞斯経、信楽受持、難中之難、无過此難」とおしへたまへり。この文のこゝろはもしこの『経』をきゝて、信ずることかたきがなかにかたし、これにすぎてかたきことなしとのたまへる御のりなり。釈迦牟尼如来は五濁悪世にいでゝ、この難信の法を行じて、无上涅槃にいたるとときたまふ。さてこの智慧の名号を濁悪の衆生にあたえたまふとのたまへり。十方諸仏の証誠、恒沙如来の護念ひとへに真実信心のひとのためなり。釈迦は慈父・弥陀は悲母なり。われらがちゝはゝ種種の方便をして、无上の信心をひらきおこしたまへるなりとしるべしとなり。おほよそ過去久遠に三恒河沙の諸仏のよにいでたまひしみもとにして、自力の菩提心をおこしき、恒沙の善根を修せしによりて、いま願力にまうあふことをえたり、他力の三信心をえたらむひとは、ゆめ〳〵余の善根をそしり、余の仏聖をいやしうすることなかれとなり。

（同一七〇―一七六頁）

［具此三心必得往生也、若少一心即不得生也。］（観経・往生礼讃）

「具三心者必生彼国」といふは、三心を具すればかならずかのくにに往むまるとなり。しかれば善導は、「具此三心必得往生也、若少一心即不得生」とのたまへり。具此三心といふは、みつの心を具すべしとなり。必得往生といふは、必はかならずといふ、得はうるといふ、うるといふは往生をうるとなり。若少一心といふは、若はもしといふ、ごとしといふ、少はかくるといふ、すくなしといふ。一心かけぬればむまれずといふなり。一心かくるといふは信心のかくるなり、信心かくといふは、本願真実の三信のかくるなり。『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうるを一心をうるとはまふすなり。このゆへに『大経』の三信心をえざるおば一心かくるとまふすなり、この一心かけぬれば真の報土にむまれずといふなり。『観経』の三心は定散二機の心なり、定散二善を廻して『大経』の三信をえむとねがふ方便の深心と至誠心としるべし、真実の三信心をえざれば、即不得生といふなり。即はすなわちといふ、不得生といふは、むまるゝことをえずといふなり。三信かけぬるゆへにすなわち報土にむまれずとなり。雑行雑修して定機・散機の人、他力の信心かけたるゆへに、多生曠劫をへて他力の一心をえてのちにむまるべきゆへにすなわちむまれずといふなり。もし胎生辺地にむまれても五百歳をへ、あるいは億千万衆の中に、ときにまれに一人、真の報土にはすゝむとみえたり、三信をえむことをよく〳〵こゝろえねがふべきなり。（同一七七―一七八頁）

〔不得外現賢善精進之相内懐虚仮〕（散善義）

「不得外現賢善精進之相」といふは、あらはにかしこきすがた、善人のかたちをあらわすことなかれ、精進なるすがたをしめすことなかれとなり。そのゆへは「内懐虚仮」なればなり。内はうちといふ、こゝろのうちに煩悩を具せるゆへに、虚なり仮なり、虚はむなしくして、実ならぬなり、仮はかりにして真ならぬなり。このこゝろはかみにあらわせり。この信心はまことの浄土のたねとなりみとなるべしと、いつわらずへつらわず、実報土のたねとなる信心なり。しかればわれらは善人にもあらず、賢人にもあらず、賢人といふは、かしこくよきひとなり。精進なるこゝろもなし、懈怠のこゝろのみにして、うちはむなしくいつわり・かざり・へつらうこゝろのみつねにして、まことなるこゝろなきみなりとしるべしとなり。「斟酌すべし」といふは、ことのありさまにしたがふて、はからふべしといふことばなり。

（同一七八―一八〇頁）

「具足十念称 南无無量 寿仏、 称 仏名 故於念念中、 除八十億劫生死之罪」（観経・往生礼讃）

といふは、五逆の罪人はそのみにつみをもてること、と八十億劫のつみをもてるゆへに、十念南无阿弥陀仏ととなふべしとすゝめたまへる御のりなり。一念にと八十億劫のつみをけすまじきにはあらねども五逆のつみのおもきほどをしらせむがためなり。十念といふは、たゞくちに十返をとなふべしとなり。しかれば選択本願には、「若我成仏十方衆生、称我名号下至十声、若不生者不取正覚」とまふすは、弥陀の本願はところゑまでの衆生、みな往生すとしらせむとおぼして十声とのたまへるなり。念と声とはひとつこゝろなりとしるべしとなり、念をはなれたる声なし、声をはなれたる念なしとなり。

（同一八一―一八二頁）

(4)　一念多念文意所引の疏讃文と領解

一念をひがごととおもふまじき事

「恒願一切臨終時、勝縁勝境悉現前」（往生礼讃）

といふは、「恒」はつねにといふ、「願」はねがふといふなり。いま、つねにといふは、たえぬこゝろなり。おりにしたがふて、ときどきもねがへといふなり。いまつねにといふは、常の義にはあらず。常といふはつねなること、ひまなかれといふこゝろなり、ときとしてたえず、ところとしてへだてずきらはぬを、常といふなり。「一切臨終時」といふは、極楽をねがふよろづの衆生、いのちおはらむときまでといふことばなり。「勝縁勝境」といふは、仏おもみたてまつり、ひかりおもみ、異香おもかぎ、善知識のすゝめにもあはむとおもへとなり。「悉現前」といふは、さま〴〵のめでたきことども、めのまへにあらわれたまへとねがへとなり。

（同一二五―一二六頁）

また『経』（観経）にのたまはく、「若念仏者、当知此人、是人中、分陀利華」とのたまへり。「若念仏者」とまふすは、もし念仏せむひとゝまふすなり。「当知此人是人中分陀利華」といふは、まさにこのひとはこれ人中の分陀利華なりとしるべしとなり。これは如来の

みことに、分陀利華を念仏のひとにたとへたまへるなり。このはなは、人中の上上華なり、好華なり、妙好華なり、希有華なり、最勝華なりとほめたまへり。

光明寺の和尚の御釈には、（散善義）念仏の人おば、上上人・好人・妙好人・希有人・最勝人とほめたまへり。（同一三二-一三三頁）

また現生護念の利益をおしへたまふには、（観念法門）「但有専念、阿弥陀仏衆生、彼仏心光、常照是人、摂護不捨、摠不論照摂、余雑業行者、此亦是、現生護念、増上縁」とのたまへり。この文のこゝろは、「但有専念阿弥陀仏衆生」といふは、ひとすぢに弥陀仏を信じたてまつるとまふす御ことなり。「彼仏心光」とまふすは、彼はかれとまふす、仏心光とまふすは无导光仏の御こゝろとまふすなり。「常照是人」といふは、常はつねなること、ひまなくたえずといふなり。照はてらすといふ、ときをきらはず、ところをへだてず、ひまなく真実信心のひとおばつねにてらしまもりたまふなり。かの仏心につねにひまなくまもりたまへば、弥陀仏おば不断光仏とまふすなり。是人といふは、是は非に対することばなり。真実真楽のひとおば、是人とまふす。虚仮疑惑のものおば、非人といふ。非人といふは、ひとにあらずときらひ、わるきものといふなり。是人はよきひととまふす。「摂護不捨」とまふすは、摂はおさめるといふ、護はところをへだてず、ときをわかず、ひとをきらわず、信心ある人おばひまなくまもりたまふとなり。まもるといふは、異学・異見のともがらにやぶられず、別解・別行のものにさえられず、天魔波旬におかされず、悪鬼・悪神なやますことなしとなり。不捨といふは、信心のひとを、智慧光仏の御こゝろにおさめまもりて、心光のうちにときとしてすてたまはずと、しらしめむとまふす御のりなり。「摠不論照摂余雑業行者」といふは、摠はみなといふなり、不論はいはずといふこゝろなり。照摂はてらしおさむと、余の雑業といふはもろ〳〵の善業なり、雑行を修し雑修をこのむものおば、すべてみなてらしおさむといはずと、まもらずとのたまへるなり。これすなわち、本願の行者にあらざるゆへに、摂取の利益にあづからざるなりとしるべしとなり。このよにてまもらずとなり。「此亦是現生護念」といふは、このよにてまもらせたまふとなり。本願業力は信心のひとの強縁なるがゆへに、増上縁とまふすなり。

（同一三三—一三五頁）

〔一心専念弥陀名号行住座臥不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼仏願故〕（散善義）

「一心専念」といふは、一心は金剛の信心なり、専念は一向専修なり一向は余の善にうつらず、余の仏を念ぜず、専修は本願のみなをふたごゝろなく、もはら修するなり。修はこゝろのさだまらぬをつくろいなほし、おこなふなり。専はもはらといふ、一といふなり、もはらといふは、余善他仏にうつるこゝろなきをいふなり。「行住

座臥不問時節久近」といふは、行はあるくなり、住はたゝるなり、座はゐるなり、臥はふすなり。不問はとはずといふなり、時はときなり十二時なり、節はときなり十二月四季なり。久はひさしき、近はちかしとなり。ときをえらばざれば不浄のときをへだてず、よろづのことをきらはざれば、不問といふなり。「是名正定之業、順彼仏願故」といふは、弘誓を信ずるを報土の業因とさだまるを、正定の業となづくといふ、仏の願にしたがふがゆへにとまふす文なり。

（同一四〇―一四一同）

〔上尽一形至十念三念五念仏来迎直為弥陀弘誓重致使凡夫念即生〕

（法事讃下）

「上尽一形」といふは、上はかみといふ、すゝむといふ、のぼるといふ、いのちおはらむまでといふ。尽はつくるまでといふ、形はかたちといふ、あらわすといふ、念仏せむことといのちおはらむまでとなり。「十念三念、五念のものもむかへたまふ」といふは、念仏の徧数によらざることをあらはすなり。「直為弥陀弘誓重」といふは、直はたゞしきなり、如来の直説といふなり。諸仏のよにいでたまふ本意とまふすを、直説といふなり。為はなすといふ、もちゐるといふ、さだまるといふ、かれといふ、これといふ、あふといふ、あふといふはかたちといふこゝろなり。重はかさなるといふ、おもしといふ、あつしといふ。誓願の名号、これをもちゐさだめなしたまふことかさなれりとおもふべきことをしらせむとなり。

しかれば『大経』には、「如来所以、興出於世、欲拯群萌、恵以真実之利」とのたまへり。この文のこゝろは、「如来」とまふすは諸仏をまふすなり。「所以」はゆへといふことばなり。「興出於世」といふは、仏のよにいでたまふとまふすなり。「欲」はおぼしめすとまふすなり。「拯」はすくふといふ。「群萌」はよろづの衆生といふ。「恵」はめぐむとまふす。「真実之利」とまふすは、弥陀の誓願をまふすなり。

しかれば諸仏のよよにいでたまふゆへは、弥陀の願力をときて、よろづの衆生をめぐみすくはむとおぼしめすを、本懐とせむとしたまふがゆへに、真実之利とはまふすなり。しかればこれを諸仏出世の直説とまふすなり。おほよそ、八万四千の法門は、みなこれ浄土の方便の善なり。これを要門といふ、これを仮門となづけたり。この要門・仮門といふは、すなわち『无量寿仏観経』一部にときたまへる定善・散善これなり。定善は十三観なり、散善は三福九品の諸善なり。これみな浄土方便の要門なり、これを仮門ともいふ。この要門・仮門より、もろ〳〵の衆生をすゝめこしらえて、本願一乗円融无导真実功徳大宝海におしへすゝめいれたまふがゆへに、よろづの自力の善業おば、方便の門とまふすなり。いま一乗とまふすは、本願なり円融とまふすは、よろづの功徳善根みち〳〵てかくることなし、自在なるこゝろなり。无导とまふすは、煩悩悪業にさえられず、やぶられぬをいふなり。真実功徳とまふすは、名号なり、一実真如の妙理円満せるがゆへに、大宝海にたとえたまふなり。一実真如とまふすは、无上大涅槃なり、涅槃すなわち法性なり、法性すなわち如来なり、宝海とまふすは、よ

ろづの衆生をきらはず、さわりなくへだてず、みちびきたまふを、大海のみづのへだてなきにたとへたまへるなり。この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となのりたまひて、无辺のちかひをおこしたまふをたねとして阿弥陀仏と、なりたまふがゆえに、報身如来とまふすなり。これを尽十方无辺光仏となづけたてまつれるなり。この如来を南无不可思議光仏ともまふすなり。この如来を方便法身とはまふすなり。方便とまふすは、かたちをあらわし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふをまふすなり、すなわち阿弥陀仏なり。この如来は光明なり、光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり、智慧またかたちなければ不可思議光仏とまふすなり。この如来、十方微塵世界にみち〳〵たまへるがゆへに、无辺光仏とまふす。しかれば、世親菩薩は、尽十方无辺光如来となづけたてまつりたまへり。『浄土論』曰く。「観仏本願力、遇无空過者能令速満足、功徳大宝海」とのたまへり。この文のこゝろは、仏の本願力を観ずるに、まうあふてむなしくすぐるひとなし、よくすみやかに功徳の大宝海を満足せしむとのたまへり。「観」は、願力をこゝろにうかべみるとまふす、またしるといふこゝろなり、「遇」はまうあふといふ、ままうあふとまふすは、本願力を信ずるなり。「无」はなしといふ、「空」はむなしくといふ。「過」はすぐるといふ。「者」はひとといふ。むなしくすぐるひとなしといふは、信心あらむひと、むなしく生死にとどまることなしとなり。「能」はよくといふ。「令」はせしむといふ、よしといふ、「速」はすみやかにといふ、ときことゝいふなり、「満」は、みつといふ、「足」はたりぬといふ。「功徳」とまふすは名号なり、「大宝海」はよろづの善根功徳みちきわまるを海にたとへたまふ。この功徳をよく信ずるひとのこゝろのうちに、すみやかにとくみちたりぬとしらしめむとなり。しかれば、金剛心のひとは、しらずもとめざるに、功徳の大宝そのみにみちみつがゆへに、大宝海とたとえるなり。

「致使凡夫念即生」といふは、「致」はむねとすといふ、むねとすといふはこれを本とすといふことばなり、いたるといふ、いたるといふは実報土にいたるとなり、「使」はせしむといふ、「凡夫」はすなわちわれらなり、本願力を信楽するをむねとすべしとなり、「念」は如来の御ちかひをふたごゝろなく信ずるをいふなり、「即」はすなわちといふ、ときをへず、日をへだてず、正定聚のくらゐにさだまるを、即生といふなり。「生」はむまるといふ、これを念即生とまふすなり。また「即」はつくといふ、つくといふはくらゐにかならずのぼるべきみといふなり。世俗のならひにも、くにの王のくらゐにのぼるおば即位といふ、位といふはくらゐといふ、これを東宮のくらゐにゐるひとは、かならず王のくらゐにつくがごとく、正定聚のくらゐにつくは東宮のくらゐのごとし、王にのぼるは即位といふ、これはすなわち无上大涅槃にいたるをまふすなり。信心のひとは正定聚にいたりて、かならず滅度にいたるとちかひたまへるなり。これを「致」とすといふ、むねとすとまふすは涅槃のさとりをひらくをむねとすとなり。「凡夫」といふは、无明煩悩われらがみにみち〳〵て、欲もおほく、いかり・はらたち・そねみ・ねたむこゝろおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまら

ず、きえず、たえずと、水火二河のたとえにあらわれたり。かゝるあさましきわれら、願力の白道を一分二分やう〳〵づゝあゆみゆけば、无导光仏のひかりの御こゝろにおさめとりたまふがゆへに、かならず安楽浄土へいたれば弥陀如来とおなじく、かの正覚のはなに化生して大般涅槃のさとりをひらかしむるを、むねとせしむべしとなり。これを「致使凡夫念即生」とまふすなり。二河のたとえに、一分二分ゆくといふは、一年二年すぎゆくにたとえたるなり。諸仏出世の直説、如来成道の素懐は、凡夫は弥陀の本願を念ぜしめて、即生するをむねとすべしとなり。　（同一四二―一五〇頁）

〔今信知弥陀本弘誓願及称名号下至十声一声等定得往得往生乃至一念無有疑心故名深心〕（往生礼讃）

「今信知、弥陀本弘誓願、及称名号」といふは、如来のちかひを信知すとまふすこゝろなり。「信」といふは金剛心なり、「知」といふはしるといふ、煩悩悪業の衆生をみちびきたまふとしるなり。また「知」といふは観なり、こゝろにうかべおもふを観といふ、こゝろにうかべしるを知といふなり。「及称名号」といふは、及はおよぶといふは、かねたるこゝろなり、「称」は御なをとなふるとなり、また称ははかりといふこゝろなり、はかりといふはものほどをさだむることなり。名号を称すること、とこゑひとこゑ、きくひと、うたがふこゝろ一念もなければ、実報土へむまるとまふすこゝろなり。また『阿弥陀経』の、七日もしは一日名号をとなふべしとなり。

これは多念の証文なり。おもふやうにはまふしあらはさねども、これにて一念多念のあらそひあるまじきことは、おしはからせたまふべし。浄土真宗のならひには、念仏往生とまふすなり。またく一念往生・多念往生とまふすことなし、これにてしらせたまふべし。

（同一五〇―一五一頁）

(5)　光明寺善導和尚言　所引の疏讃文と領解

「但有専念阿陀弥仏衆生、彼仏心光、常照是人、摂護不捨、総不論照摂余雑行者」（観念法門）といふ。この文のこゝろは、ひとすぢに阿弥陀仏をとなふる人は、かの仏の御こゝろのうちに、ところをきらはず、ときをへだてず、つねにてらし、おさめ、まもりて、すてたまはず、雑行雑修のものをば、てらし、おさめ、まもりたまはずとなり。

南无阿弥陀仏ととなふるに、衆善海水のごとくなり

かの清浄の善みにえたり、　ひとしく衆生に廻向せむ※

衆善海水のごとしとまふすは、弥陀の御名のなかには、よろづの功徳善根をあつめ、おさめたまへることを、衆善とはまふすなり。海水といふは、うみのみづのごとく、ひろく、おほきにたとへたまへるなり。清浄の善みにえたりといふは、弥陀の御名をとなふれば、かのめでたき功徳善根をわがみにたまはるなり。このくどくをよろづの衆生にあたえて、おなじこゝろに極楽へまいらむとねがはせむとなり。

（同二三七―二三九頁）

南无阿弥陀仏

※往生礼讃の竜樹菩薩『願往生礼讃偈』

我説二彼尊功徳事一　衆善無辺如二海水一　所レ獲善根清浄者　回二施衆生一生二彼国一

（親聖全加点篇(4)一八六頁）

(6)　書簡所引の疏讃文

㈠　真蹟書簡

第一通〔古写書簡第五通(五一―五二頁)末燈鈔第二通(六六―六七頁)と同一〕

しかるに、五濁悪世のわれら、釈迦一仏のみことを信受せんこととありがたかるべしとて、十方恒沙の諸仏証人とならせたまふ、と善導和尚は釈したまへり。釈迦・弥陀・十方の諸仏、みなおなじ御こゝろにて、本願念仏の衆生には、かげのかたちにそえるがごとくしてはなれたまはず、とあかせり。（観念法門）しかれば、この信心の人を、釈迦如来は、わがしたしきともなり、とよろこびまします。この信心の人を真の仏弟子といへり。（散善義）この人を正念に住する人とす。（往生礼讃）この人は摂取してすてたまはざれば金剛心をえたる人と申なり。この人を上上人とも、好人とも、妙好人とも、最勝人とも、希有人ともまふすなり。（散善義）この人は正定聚のくらゐにさだまれるなりとしるべし。

（親聖全・書簡篇五―六頁）

第八通〔末燈鈔第十三通（八九―九〇頁）と同一〕

たづねおほせられて候摂取不捨の事は、『般舟三昧行道往生讃』と申におほせられて候を、みまいらせ候へば、釈迦如来弥陀仏われらが慈悲の父母にて、さま〴〵の方便にて、我等が无上信心をば、ひらきおこさせ給と候へば、まことの信心のさだまる事は、釈迦・弥陀の御はからいとみえて候。往生の心うたがいなくなり候は、摂取せられまいらするゆへとみえて候。摂取のうへには、ともかくも行者のはからいあるべからず候。浄土へ往生するまでは、不退のくらゐにておはしまし候へば、正定聚のくらゐとなづけて、おはします事にて候なり。まことの信心をば、釈迦如来・弥陀如来二尊の御はからいにて、発起せしめ給候とみえて候へば、信心のさだまると申は、摂取にあづかる時にて候なり。そのゝちは正定聚のくらゐにて、まことに浄土へむまるゝまでは候べしとみえ候なり。ともかくも行者のはからいを、ちりばかりもあるべからず候へばこそ、他力と申事にて候へ。あなかしこ〴〵。

（二八―二九頁）

㈡　末燈鈔

第三通〔善性本御消息第五通血脈文集第五通も同じ〕

光明寺の和尚の『般舟讃』には信心のひとは、この心すでにつねに浄土に居すと釈したまへり。居すといふは、浄土に信心のひとのこゝろつねにゐたりといふこゝろなり。これは弥勒とおなじといふことをまふすなり。これは等正覚を弥勒とおなじとまふすによりて、信心のひとは如来とひとしとまふすこゝろなり。

正嘉元年丁巳十月十日

（七〇頁）

第十六通

この世のわろきをもすて、あさましきことをもせざらんこそ、世をいとひ念仏まふすことにてはさふらへ。としごろ念仏するひとなんどの、ひとのためにあしきことをもし、またいひもせば、世をいとふしるしもなし。されば善導の御をしへには、悪をこのむひとをばつゝしんでとをざかれとこそ、至誠心のなかにはをしへをかせお

はしましてさふらへ。（散善義）いつかわがこゝろのわろきにまかせてふるまへとはさふらふ。おほかた経釈をもしらず、如来の御ことをもしらぬ身に、ゆめ〳〵その沙汰あるべくも候はず。あなかしこ〳〵。

（一〇一―一〇二頁）

第二十通

また至誠心のなかには、かやうに悪をこのまんには、つゝしんでとをざかれ、ちかづくべからずとこそとかれて候へ。（散善義）善知識・同行にはしたしみちかづけとこそときをかれて候へ。（往生礼讃）悪をこのむひとにもちかづきなんどすることは、浄土にまいりてのち衆生利益にかへりてこそ、さやうの罪人にもしたしみ、ちかづくことは候へ。それもわがはからひにはあらず、弥陀のちかひによりて御たすけにてこそ、おもふさまのふるまひもさふらはんずれ。

（一一九頁）

㈢　御消息集

第四通

善導和尚は「五濁増時多疑謗、道俗相嫌不用聞、見有修行起瞋毒、方便破壊競生怨」（法事讃下）とたしかに釈しおかせたまひたり。この世のならひにて念仏をさまたげん人は、そのところの領家・地頭・名主のやうあることにてこそさふらはめ、とかくまふすべきにあらず。念仏せんひと〴〵は、かのさまたげをなさんひとをばあはれみをなし、不便におもふて、念仏をもねんごろにまふして、さまたげなさんを、たすけさせたまふべしとこそ、ふるき人はまふされさふらひしか。

（一三六―一三七頁）

第五通

「五濁増時多疑謗、道俗相嫌不用聞、見有修行起瞋毒、方便破壊競生怨」とまのあたり善導の御をしへさふらふぞかし。釈迦如来は「名无眼人、名无耳人」ととかせたまひてさふらふぞかし。かやうなるひとにて、念仏をもとゞめ、念仏者をもにくみなんどすることにてもさふらふらん。それはかの人をにくまずして、念仏を人々まふしてたすけんと、おもひあはせたまへとこそおぼへさふらへ。あなかしこ〳〵。

（一四一―一四二頁）

(7)　正像末法和讃に窺われる疏讃文

六、劫濁のときうつるには
有情やうやく身小なり
五濁悪邪ますゆへ

法事讃　下（親聖全加点篇(4)七六頁）

「釈迦出現甚難逢。正治五濁時興盛。無明頑硬似高峰、劫濁時移身漸小。衆生濁悪等蛇竜。」

あくこふのまさるなり

悪竜毒蛇のごとくなり

ひとのこゝろあくのまさること　あくりうとくしやのやうになるなり

七、无明煩悩しげくして

塵数のごとく徧満す

ほむなうあくこふまさりて　ちりのごとくよにみちみつるなり

愛憎違順することは

よくのこゝろそねみねたむこゝろたかふこゝろまさるなり

高峯岳山にことならず

たかきみねのことくおかやまのことくほむなうあくのまさるなり

八、有情の邪見熾盛にて

叢林棘刺のごとくなり

くさむらはやしのことくむはらからたちのことくほむなうあくまさるへしと也

念仏の信者を疑謗して

破壊瞋毒さかりなり

やぶりほろほしいかりをなすへしとなり

九、命濁中夭刹那にて

ひとのいのちみしかくもろし

依正二報滅亡す

親鸞の著作にみられる善導疏讃文

序分義（親聖全加点篇③一〇三頁）

「言二劫濁一者、然劫実非二是濁一。当二劫減ノ時一、諸悪加増也。言二衆生濁一者、劫若初成、衆生純善、劫若末時、衆生十悪弥々盛也。」

法事讃　下（同書④七六頁）

「悩濁徧満過二塵数一、愛憎違順若二岳山一。」

序分義（同書③一〇三頁）

「言二煩悩濁一者、当今劫末衆生悪性難レ親。随二対六根一、貪瞋競起也。」

法事讃　下（同書④七六頁）（同書④七七頁）

「見濁聚林如二棘刺一。」

「五濁増時多二疑謗一、道俗相嫌不三用二聞一。見三有二修行一起二瞋毒一方便破壊競生二怨一。」

序分義（同書③一〇三頁）

「言二見濁一者、自身衆悪総変為二善一、他上無二非一見為レ不レ是一也。」

法事讃　下（同書④七六頁）

「命濁中夭刹那間。依正二報同時滅、背レ正帰レ邪横起二怨一。」

序分義（同書③一〇三頁）

ひとのいのちももてるもののもほろびうすへしとなり

背正帰邪をこのむゆへ

たゝしきことをそむき　ひかことをたのむこゝろなり

横にあだおぞおこしける

よこさまなるこゝろのみあるへしとなり　こちよくのよのありさまなり

十一、九十五種世をけがす

くゑたりのかすのおほきなり

唯仏一道きよくます

菩提に出到してのみぞ

ほとけになりてそうしやうたすくへき

火宅の利益は自然なる

このしやはせかいなり

十二、五濁の時機いたりては

道俗ともにあらそいて

念仏信ずる人をみて

疑謗破滅さかりなり

十三、菩提をうまじき人はみな

専修念仏にあだをなす

頓教毀滅のしるしには

生死の大海きわもなし

「言二命濁一者、由二前見・悩一二濁一、多行二殺害一、無三慈二恩養一。既行二断命之苦因一、欲レ受二長年之果一者、何由可レ得也。」

法事讃　下（同書④七六頁）

「九十五種皆汚レ世、唯仏一道独清閑。出到二菩提一心無尽、還二来火宅一度二人天。」

法事讃　下（同書④七七頁）

「世尊説法時将レ了、慇懃付二属弥陀名一。五濁増時多三疑謗、道俗相嫌不三用二聞一。見三有二修行一起二瞋毒一、方便破壊競生二怨一。如レ此生盲闡提輩、毀二滅頓教一永沈淪。超二過大地微塵劫一、未レ可三得二雑二三塗身一。」

三十三、弥陀釈迦の慈悲よりぞ*
願作仏心はえしめたる
しやうとのたいほたいしむなり
信心の智慧にいりてこそ
仏恩報ずるみとはなれ

三十九、弥陀智願の広海に
凡夫善悪の心水も
せんあくのこゝろをみつにたとへたるなり
帰入しぬればすなわちに
大悲心とぞ転ずなり
さま〳〵のみつのうみにいりてすなわちしほとなるかことく　せんあくのこゝろのみつみなたいひのしむになるなり

四十一、念仏誹謗の有情は
阿鼻地獄に堕在して
八万劫中大苦悩
ひまなくうくとぞときたまふ

五十三、弥陀大悲の誓願を
ふかく信ぜむ人はみな
ねてもさめてもへだてなく
南无阿弥陀仏ととなふべし

五十八、如来大悲の恩徳は

*文明本は「釈迦弥陀の慈悲よりぞ」とあり

玄義分（同書(3)七頁）
「仰惟釈迦此方発遣、弥陀即彼国来迎、彼喚此遣、豈容レ不レ去也。唯可下勤心奉レ法畢命為レ期、」

般舟讃（同書(4)二二七頁）
「釈迦如来実是慈悲父母。種種方便、発二起我等無上信心一。」

往生礼讃（同書(4)一七五頁）
「弥陀智願海深広無二涯底一、聞レ名欲二往生一皆悉到二彼国一。」

散善義（同書(3)一八五―一八六頁）
「又言二廻向一者生二彼国一已還起二大悲一、廻入二生死一教二化衆生一、亦名廻向也。」

法事讃　上末引用の観仏三昧経（同書(4)四一頁）
「此等罪人堕二此地獄一経二歴八万四千大劫一」
「如レ此罪人具二衆罪一者、身満二阿鼻獄一」

散善義（同書(3)一七九頁）
「一心専二念弥陀名号一、行住坐臥、不レ問二時節久近一、念念不レ捨者、是名二正定之業一。」

観念法門（同書(4)一三八―一三九頁）
「一切往生人等。若聞二此語一、即応二声一悲雨二涙一、連劫累劫粉二身一砕二骨一、

身を粉にしても報ずべし
師主知識の恩徳も
骨を砕ても謝すべし

正像末法和讃（仏智疑惑罪過和讃）

七、本願疑惑の行者には
含華未出の人もあり
（はなにふくまるゝなり）
或生辺地ときらひつゝ
（あるいはへんちにむまるゝといふ）
或堕宮胎とすてらるゝ
（あるいはくたいにおつといふ）

十三、弥陀の本願信ぜねば
疑惑を帯してむまれつゝ
華はすなわちひらけねば
胎に処するにたとえたり

正像末法和讃（愚禿悲歎述懐）

一、浄土真宗に帰すれども
真実の心はありがたし
虚仮不実のこのみにて
清浄の心もさらになし

報二謝仏恩一由来一、称二本心一、豈敢更有二毛髪憚レ之心一。」

法事讃　上（同書④六頁）

「砕レ身歴二謝釈迦恩一。」

法事讃　下（同書④五七頁）

「仏現二此不思議一。我等聞之身毛竪。砕レ骨慚二謝阿弥師一。一受専精不三惜二命一、須臾即到豈為二遅一。」

定善義（同書③一二四頁）

「明二修因正念一、不レ得レ雑レ疑。雖レ得二往生一、含レ華未レ出。或生二辺界一、或堕二宮胎一。」

往生礼讃（同書④二〇二頁）

「台裏人天現光中侍者看レ懸、空四宝閣臨二廻一七重欄、疑多辺地久徳少上生難且莫三論二余願一西方己心安」

右に同じ

散善義（同書③一七〇―一七一頁）

「一者至誠心。」至者、真。誠者、実。欲レ明三一切衆生身口意業所レ修解行、必須二真実心中作一。不三得三外現二賢善精進之相一、内懐二虚仮一、貪瞋邪偽奸詐百端悪性難レ侵、事同二蛇蝎一。雖レ起三三業一名為二雑毒之善一。亦名二虚仮之行一、不レ

二、外儀のすがたはひとごとに
賢善精進現ぜしむ
貪瞋邪偽おほきゆへ
奸詐もゝはし身にみてり
三、悪性さらにやめがたし
こゝろは蛇蝎のごとくなり
修善も雑毒なるゆへに
虚仮の行とぞなづけたる

名二真実業一也。若作下如レ此安心・起行上者、縦使苦二励身心一、日夜十二時、急走急作如レ炙二頭燃一者、衆名二雑毒之善一。」

編集後記

○昭和五十四年度から浄土宗宗務庁東京事務所上階（明照会館四階）の研究センター内に教学院研究所が設置された。従来の研究機関、行動機関として研究所に加えて一宗としての研究所の「場所」が誕生したわけで、これによって研究所の活動や事務運営がより円滑に行われるようになった。本号は研究所が設置されて、最初の編集になるものである。

○本誌が一宗としての研究所の機関誌として、教学院助成研究の成果報告のみを中心とせず、積極的に編集意図を打ち出すべきであるということから、前号の第二十五号は「善導大師千三百年遠忌記念」として編集されたのであるが、本第二十六号からはさらに編集委員制により編集されることになった。したがって本号は研究所が設置されて最初の編集であると同時に、編集委員制による最初の編集になるものである。

○本号は「善導大師特集」とし、浄土宗外から東京教育大学名誉教授の山崎宏氏には昭和五十四度第十五回浄土宗教学大会（教学布教大会として浄土宗布教師中央研修会と合同で開催）の特別講演「善導大師とその時代」を同題の論文として御執筆いただいた。また大谷大学教授幡谷明氏には「親鸞の著作にみられる善導疏讃文」として大部の論文玉稿を頂戴した。

○小林尚英・稲岡了順・斎藤晃道三氏の論文は浄土宗奨学会からの善導大師研究への助成によるものである。

○本号は「善導大師特集」とした性格上、昭和五十四年度教学院助成研究の成果報告は割愛し、これを次号に集録することとした。

○本号の編集にあたり、現場事務作業の中、印刷所との交渉については浄土宗出版事業協会に委託した。

（H・M）

編集委員　戸松啓真　石上善応
坪井俊映　高橋弘次

佛教文化研究　善導大師特集　第26号

昭和55年11月1日　印刷
昭和55年11月10日　発行

編集者　浄土宗教学院研究所
東京都港区芝公園4—7—4明照会館内

印刷所　共立社印刷所
東京都千代田区神田神保町3—10

発行所　浄土宗教学院研究所

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYŪ)

No. 26. November 1980

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES
THE PURE LAND SECT
(JODOSHU-KYOGAKUIN-KENKYUSHO)

TOKYO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 26

CONTENTS

St. ZENDO's (Shan-tao) Religious World……Fujiyoshi Jikai 1

St. ZENDO (Shan-tao) and his period……Hiroshi Yamazaki 17

The usage and meaning of tongyo (頓教 : the teaching of immediate enlightment) used Shan-tao's doctrine……Kodō Saitō 29

Tao-chó, kúei-chi and Shan-tao's Views of Rebirth Thought ……Ryojun Inaoka 41

A view of the pṛthagjana by Chinese Master of Pure Land Buddhism ……Shouei Kobayashi 55

Hōnen's acceptance and development of Shan-tao doctrine ……Kyōshun Tōdō, Ryūshō Nagai, Kazunari Akashi 67

Shinran's Passages designed to praise Shan-tao as seen in Shinran's Writings ……Akira Hataya 83